

المستشرق

أجناس جولدسمير

الحَقِيقَةُ فِي الشَّرِيعَةِ فِي الْإِسْلَامِ

تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي

نقله إلى العربية وعلق عليه

الأستاذ

عبد العزيز عبد الحق
مدير المركز الثقافي المصري
بأكرا — غانا

الدكتور

على حسن عبد القادر
أستاذ بكلية الشريعة بالأزهر
ومدير المركز الإسلامي
بلندن

الدكتور

محمد يوسف موسى
أستاذ ورئيس قسم الشريعة
الإسلامية بكلية الحقوق
بجامعة عين شمس بالقاهرة

الطبعة الثانية

منقحة مع زيادة تعليقات

الناشر: دار الكتب الحديثة بمصر
ومكتبة المثني ببغداد

طابع دار الكتاب العربي بمصر
مستندة من مطبعة للطباعة الحديثة

حقوق اعادة الطبع محفوظة للمترجمين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

نحمد الله حمد الشاكرين ، ونصلي ونسلم على سيدنا محمد المرسل بالهدى والدين الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ونستمدد الهداية فيما نحن بسبيله من خدمة الدين والعلم .

وبعد ؛ فهذه كلمات أقدم بها للطبعة الثانية لترجمتنا العربية لكتاب : «محاضرات فى الإسلام» ، أو كما عرف فى فرنسا والشرق : «المقيدة والشريعة فى الإسلام» ، للمستشرق المجرى «جولدنسيهر» .

المستشرقون والاسلام :

لقد تناول المستشرقون من علماء أوروبا الإسلام والمسلمين بالدراسة من نواح مختلفة ؛ وكان منهم من ملكه الهوى فأضله على جهل أو علم ، ومنهم من اترأن يكون منصفاً يصدع بالحق متى هدى إليه بعد البحث والتنقيب .

ومهما يكن ، فإن الدراسة التى تتميز بالجد والعمق للإسلام لم تبدأ إلا منذ القرن التاسع عشر ، حين ذاعت ثقافة الشرق والإسلام فى أوروبا ، وحين أخذ الغرب يبسط سلطانه باسم الاستعمار على الشرق والبلاد الإسلامية ؛ عندئذ نهض كثير من رجال أوروبا العلماء لبحث هذا الإسلام وتراثه ورجاله ، محاولين تعرف سر حيويته وبقائه .

وقد كان هؤلاء الباحثون — ولا يزالون — طوائف شتى ، ينتمون إلى أمم عديدة ، وتدفعهم عوامل مختلفة إلى احتمال البحث وعنائه ؛ وإن ألف بينهم جميعاً العمل على تجلية الإسلام من نواحيه المختلفة ، كل من الناحية التى تخصص فيها وعلى ما يرى من الأوضاع .

وقد كان اهتمامهم أولاً بكتب المغازى والسِّير والتاريخ ، ثم أخذوا في دراسة القرآن وعلومه ، والفقه وأصوله ، وعلم أصول الدين والفرق الإسلامية ، وما إلى ذلك كله من مظاهر الفكر الإسلامى .

ونستطيع أن نذكر من هؤلاء العلماء : « رنان » Renan الفرنسى المعروف بعصبيته على الشرق والعرب والإسلام ؛ ومواطنه « جُستاف ليمون » Gustave Le Bon صاحب كتاب حضارة العرب^(١) الذى نُقل هذه الأيام للعربية ؛ و« نولدكه » Th. Nöldeke الألمانى المعروف بكتابه القسم فى القرآن وتاريخه^(٢) ؛ و« كابتانى » Leone caetani الإيطالى مؤلف الكتاب الضخم : حوليات الإسلام^(٣) ؛ والأب « لامنس » H. Lanimens البلجيكي صاحب كتابى معاوية ، والإسلام ، وغيرها من المؤلفات التى يبين فيها بوضوح ركوبه متن الشطط والهرى كثيراً ؛ و« كارادى فو » Carra de Vaux الفرنسى صاحب : مفكرو الإسلام^(٤) ، والذى أفرد كلاً من ابن سينا والغزالى بكتاب خاص .

ثم نجد بين هؤلاء الأعلام الأستاذ المحقق « لويس ماسينيون » L. Massignon الحجة فى التصوف فى الإسلام ؛ والأستاذ الإنجليزى « نيكلسون » R. H. Nicholson المشهور بدراساته فى التصوف الإسلامى أيضاً . وأخيراً ، نذكر العلامة « جولد تسيهر » صاحب الكتاب الذى تعتبر هذه الكلمة مقدمة له فى طبعته الثانية باللغة العربية .

المؤلف : حياته ودراساته :

ومؤلف الكتاب هو « اجنئس جولد تسيهر » المجرى الأصل . ولد فى شهر يونيه من شهر عام ١٨٥٠م ، وتوفى فى نوفمبر من عام ١٩٢١ ، أى بعد سبعين عاماً أو تزيد من حياة حفلت بالدرس والبحث والتأليف ، وكانت وفاته بمدينة « بودابست » عاصمة المجر التى كانت مجال نشاطه العلمى فى الشطر الأكبر من عمره .

فقد أمضى فيها السنوات الأولى من دراسته ، ثم ارتقى به الحال حتى صار أستاذاً بجامعة ، وانتهى به الأمر إلى اتخاذها مستقراً ومقاماً دائماً للبحث والدرس وإذاعة

(١) La civilisation des Arabes. (٢) Geschichte des Qorans.

(٣) Annali dell'Islam. (٤) Les preneurs de l'Islam.

بحوثه ومؤلفاته، التي أدت على بضع مئات، كما يذكر الذين عنوا بترجمته وتتبع دراساته . ولا عجب أن يكون له هذا العدد الضخم من المؤلفات والتعليق والبحوث والمقالات ! فقد أتجه للإنتاج في ناحية الاستشراق وهو دون العشرين من عمره . ولسنا الآن بسبيل التعريف بإنتاجه العلمي كله ، ولكن يحسن أن نشير إلى أن منه كتابه عن « الظاهرية ومذهبهم وتاريخهم » وقد ظهر عام ١٨٨٤ م ؛ ثم « دراسات إسلامية » ، وقد ظهر في جزئين بعد سابقه بسنوات ؛ ثم كتابنا هذا : « محاضرات في الإسلام » ، أو كما عرف : « العقيدة والشريعة في الإسلام » ؛ ثم أخيراً « مذاهب المسلمين في تفسير القرآن » ، الذي نقل أيضاً إلى العربية .

ومما لا ريب فيه أن هذين السكتابين الأخيرين هما أنضج ما كتب المؤلف عن الإسلام ، وأشهر ماترك من تراث قيم كبير .

ومما لا ريب فيه كذلك أنه بهذا التراث الذي خلفه ، وهذين السكتابين بصفة خاصة ، يعتبر - فيما زى - في المرتبة الأولى من المستشرقين ، ومن أعظمهم تناولا للإسلام ومذاهبه وعلومه الأصلية بالدرس والبحث المستفيض ؛ كما أنه لذلك أيضاً يعد من كبار المستشرقين الذين فهموا - بقدر ما وسعهم - الإسلام وروحه وتعاليمه ومذاهبه والعوامل التي أثرت في ذلك كله ووجهته وجهات مختلفة .

السكتاب وعملنا فيه :

والسكتاب دراسة تفصيلية للإسلام من جميع نواحيه : من ناحية رسوله ، والشريعة ونموها ، والعقيدة وتطورها ، والزهد والتصوف ونشأتها والعوامل التي أثرت فيهما ، والفرق الإسلامية المختلفة ، ثم الحركات الأخيرة الإصلاحية في رأى أصحابها . وقد استند المؤلف في كل قسم من أقسام السكتاب ، وكل بحث من بحوثه ، إلى طائفة كبيرة من المراجع الإسلامية الموثوق بها ؛ ويسعفه عقله الأملئ وبصيرته النافذة . ومع هذا ، فقد انساق إلى أخطاء غير يسيرة ، بعوامل قد يكون منها أنه لم يستطع أن ينفذ تماماً إلى روح الإسلام ومبادئه وأصوله ، وقد يكون منها كذلك ما هو طبيعي في كل ذى دين وثقافة خاصة من العصبية لدينه وثقافته .

من أجل ذلك كله ، كان السكتاب وهو في لغته الألمانية ، أو فيما نقل إليها من

اللغات الأجنبية ، معينا قويا وذخيرة قيمة لمن يبحث في الإسلام من أبناء العربية وغيرها من اللغات ؛ ومن أجل ذلك أيضا كان نقله إلى العربية فرضا على القادر من أبنائها ، وبخاصة إذا كان ممن تخصص في الشؤون الإسلامية بحكم نشأته ودراسته وعمله إلا أن نقله للعربية كان يتطلب بلا ريب بصراً بالمصطلحات الكثيرة المختلفة للعلوم التي تناولها بالبحث والدراسة . وتعقبا للمؤلف في كل النصوص التي استند إليها وهي كثيرة جداً منبهة في مراجع عديدة ، ويستلزم قدرة على التعليق والرد على ما أخطأ المؤلف فيه مما لا يتفق والحق وما جاء به الإسلام . وكان نقله للعربية بهذه الشروط ، أو على هذه الأسس ، أمنية الدارسين والباحثين في الإسلام .

وبقي بعد هذا كله عمل آخر في الكتاب ، وهو التعليق والرد على ما أخطأ فيه المؤلف من الآراء ، وعلى ما كان منه من سوء فهم لبعض النصوص أو سوء استدلال بها . وهذا العمل قد اضطلعت به ، وأعانتني في بعضه الأخ العالم الثبت الأستاذ الشيخ محمد علي النجار الأستاذ بكلية اللغة العربية بالأزهر ، وعضو مجمع اللغة العربية ، فكان لي منه العون القيم المذكور من الله ومنا والقراء جميعا .

على أننا جميعا — نحن الثلاثة — الذين نقلوا هذا الكتاب إلى العربية مقرون للترجمة في الكتاب كله أصله وحواشيه ، ومقرون للتعليقات التي رأينا أنه لا بد منها .

وأخيراً ، قد رأينا أن يكون أصل الكتاب يتلو بعضه بعضا ، وأن تجيء حواشي المؤلف بعد تمام الأصل ، كما هي الحال في لغة الكتاب الأجنبية ، وأن تكون الردود والتعليقات على كل من الأصل والحواشي أسفل الصفحات .

ونرجو بعد هذا كله ، أن نكون قد قمنا ببعض ما يجب علينا نحو الإسلام والدراسات الإسلامية ، وإمداد المكتبة العربية بخير ما كتب العربيون من هذه الدراسات ؛ والله وليّ التوفيق .

مقدمة المؤلف

دعنى اللجنة الأمريكية للمحاضرات فى تاريخ الأديان خلال خريف عام ١٩٠٨ م إلى القيام بإلقاء سلسلة من الدروس فى الإسلام ، وهى سلسلة كان يجب أن تدخل ضمن محاضرات تاريخ الأديان التى عملت هذه اللجنة على تنظيمها . وكنت قد قررت إجابة هذه الدعوة الرقيقة ، ووضعت فعلاً نص المحاضرات مخطوطاً ؛ ولكن ما كنت أتمه ، حتى حالت صحى السيئة دون السفر الذى كان مقدراً .

ولما لم يكن سهلاً على إدخال تعديلات جوهرية على الترتيب الأصلى لهذا العمل ، أو نزع طابع الدروس عنه ، لم أجد بداً من نشره فى المجموعة التى شرعت فى طبعتها فى شكله الحالى ، وذلك لما أبداه بعض الزملاء من كريم النصائح وجميل التشجيع ، وبخاصة وقد كانوا يعرفون هذا العمل من قبل .

ونص المحاضرات الذى كتب بقصد ترجمته إلى اللغة الإنجليزية ، لم يدخل عليه إلا القليل من التعديلات اليسيرة وبعض الإضافات التى أريد بها إدخال بعض مواد لم تكن تحت يدي فى بادئ الأمر ؛ منها طبقات ابن سعد التى ظهرت فى هذه الفترة . أما الهوامش والمراجع التى ضمت إلى الكتاب تحقيقاً لبعض الرغبات ، فلم تصف إلا لهذه الطبعة وحدها .

وقد كان مشروع هذه المحاضرات فى أول الأمر لا يشمل إلا دراسة عناصر الإسلام الدينية دون تاريخه السياسى . أما بحثى المعنون « فى دين الإسلام » ، الذى تقدم ظهوره قليلاً فى (ثقافة العصر الحاضر *Kultur der Gegenwart*) ج ١ قسم ٣ ص ٨٧ — ١٣٥) ، فقد قوبل قبولا حسناً من النقاد الأكفاء ، وهم الذين شجعونى على التوسع فى هذه الدراسة .

وقد فكرت عندئذ فى اعتبار هذه الدراسة الموجزة ملخصاً يصلح أساساً للتوسع عند إلقاء هذه الدروس ، وكان من الضرورى لهذا أن أقبل بعض فقرات هذا البحث من أن لآخر فى هذا الكتاب . ولا يسعنى إلا أن أشكر ناشر (ثقافة العصر الحاضر

(Kultur der Gegenwart) الأستاذ الدكتور بول هنبيرج Paul Hinneberg
لسماحه بهذا النقل والاقتباس ، وقد أشرت في الحواشي الى الفقرات التي نقلتها .
أما وضع الفهارس فأنا مدين به إلى المعاونة القيمة لأحد مستمعي القداماء ، وهو
الدكتور برنارد هيلر Bernard Heller الأستاذ ببودابست
بودابست في ٢٢ يولييه سنة ١٩١٠ .

جولر تسبير

محمد [صلى الله عليه وسلم] والإسلام

١ - منذ أن أصبح الدين يُدرس ، على أنه موضوع علم مستقل ، شرع الباحثون يتساءلون عن أصله من الوجهة النفسية ، وتقدموا بإجابات مختلفة عن هذا السؤال . هذا هو العالم الهولندى تيليه C. P. Tiele ، أحد مشاهير مؤرخي الأديان ، قد استعرض في محاضرة له ألقاها بأيدنبورج سلسلة نموذجية من هذه الإجابات ، وتقدمها نقداً علمياً^(١) ، وهذه الإجابات هي : إن أصل الدين هو حين الإدراك الفطري في الإنسان الخاص بالسببية ، (وانتهاء الأسباب إلى سبب أخير أو علة نهائية عليا) وحيناً هو شعور الإنسان بتبعية لقوة عليا ؛ وحيناً حدس اللانهاى ؛ وحيناً الزهد في العالم واطراحه ، هذا الزهد الذى نرى فيه تأثيراً يسود المراء ويعلمه على أمره - كل من أولئك ، يمكن أن نتعرف فيه أصل الدين وجرثومته .

وأعتقد أن هذه الظاهرة ، من ظواهر حياة الإنسان النفسية ذات طبيعة مركبة معقدة تجعل من العسير أن نرجعها إلى سبب واحد . فنحن لا نعرف الدين ، أول ما نعرفه ، مجرداً وخالصاً مما قد يحيط به من ظروف تاريخية محددة معينة ؛ بل إنه يظهر في أشكاله العالية العميقة ، قليلاً أو كثيراً ، بواسطة ظواهر وضعية تختلف باختلاف الأحوال الاجتماعية .

وفي مختلف الظواهر التى تعمل على ظهور الدين نرى أحد محركات الدوافع الدينية ، السابق ذكرها ، قد يتخذ مركزاً ممتازاً بين الدوافع الأخرى التى تعمل متعاونة معه . فالأديان ، منذ الخطوات الأولى لنموها ، كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالعامل الذى يأخذ في سيادة العوامل الأخرى ، في الفترة التى ينمو فيها الدين ، بل وفي أثناء حياته التاريخية . وهذا رأى صحيح حتى فيما يتصل بصور الأديان التى نشأ عنها إلهام فردى .

والدين الذى سنشرع في درس حياته التاريخية في هذه الفصول ، قد دل على أساسه الرئيسى وطابعه الذاتى ، وذلك بالاسم الذى أطلق عليه منذ بادى الأمر ،

والذى لا يزال يحمله وهو يتابع رسالته فى قرنه هذا الرابع عشر ، وهو الإسلام .
فالإسلام معناه الانقياد : انقياد المؤمنين لله ، فهذه الكلمة تركّز أكثر من
غيرها الوصف الذى وضع فيه محمد [صلى الله عليه وسلم] المؤمنين بالنسبة إلى موضوع
عبادتهم [وهو الله] . إنها كلمة مصطنعة ، فوق كل شيء ، بشعور التبعية القوى الذى
يخس به الإنسان إحساساً قوياً أمام القدرة غير المحدودة التى يجب أن يخضع لها
وينزل فى سبيل ذلك عن إرادته الخاصة .

هذا هو المبدأ السائد فى هذا الدين ؛ فهو الذى يلهم أو يوحى جميع مظاهره وآرائه
وصوره وأخلاقه وعبادته ، بل هو الذى يطبع العقلية التى يريد تثبيتها فى الإنسان .
وذلك أكبر مثل للتدليل على صحة نظرية « شيلير ماخر » التى ترى أن أصل الدين
هو فى الشعور بالتبعية .

٢ - ومنهاج هذه الدراسة لا يدخل فيه بحث التفاصيل الخاصة المذهبية لهذا
الدين ، والذى علينا هو أن نلقى ضوءاً على العوامل التى أسهمت فى تكوينه التاريخى .
ذلك بأن الإسلام ، كما يبدو عند اكتمال نموه ، هو نتيجة تأثيرات مختلفة تكون
بعضها باعتباره تصوراً وفهماً أخلاقياً للعالم ، وباعتباره نظاماً قانونياً وعقيداً ، حتى
أخذ شكله السنى النهائى . وعلينا كذلك أن نتحدث عن التيارات التى أثرت فى
اتجاهات نهر الإسلام ، لأن الإسلام ليس مذهباً واحداً ، بل حياته التاريخية تتأكد
فيما نشأ فيه من اختلافات .

وهنالك نوعان من التأثيرات التى تتحدد الاتجاه الذى يسير فيه أى نظام من

* يجعل الإسلام كسائر الأنظمة تطوّر وتدرج من طريق النقص إلى الكمال فى عقائده وفقهه
وغير ذلك . والإسلام ككل فى حياة الرسول عليه الصلاة والسلام بما جاء فيه من مبادئ وأصول
وتفريق عليها ؛ وما دخل عليه من دخیل ، من اليونان وغيرهم ، إن لم يوافق مبادئه فإن المسلمين
يبدونهم ويهجرونه ، ولا يعد هذا الدخیل فى الإسلام . وليس بصحيح — كما سيذكر فيما بعد —
تأثير الفقه بالقانون الرومانى ، وما تأثر به العباسيون فى الأنظمة السياسية من قوانين الفرس مما
خالف الحياة الإسلامية كان نعمة وبلاء عليهم . ولنقرأ فى كمال الدين فى عصر النبوة قوله تعالى :
« اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتى ، ورضيت لكم الإسلام ديناً » .

وراجع فى دحض أسطورة أخذ الفقه الإسلامى عن الفقه الرومانى ، ص ٨٤ — ١٠٣ من
كتاب : الفقه الإسلامى ، مدخل لدراسته ونظام المعاملات فيه ، للدكتور محمد يوسف موسى ،
ط ٣ بدار الكتاب العربى بالقاهرة سنة ١٩٥٨ .

النظم مهما كان نوعه ولونه . هنالك أولاً ما في النظام نفسه من قوى داخلية ذاتية تعجل نموه التاريخي ؛ وهناك ثانياً التأثيرات الروحية التي ترد عليه من الخارج ، وتضيف إليه ثروة جديدة وتجمله خصباً ، كما تعمل على أن يسير في طريق التطور . حقاً ، إن فعل التأثيرات الأولى قد أحسَّ به بلا شك في الإسلام وتاريخه ، ولكن أثر الضرب الثاني من هذه التأثيرات ، أى التأثيرات الروحية التي جاءت من غيره واستوعبها وتمثلها ، هو الذي يميز أهم عصوره في رأى الباحثين . ويبين ذلك إذا عرفنا أن نمو الإسلام مصطبغ نوعاً بالأفكار والآراء الهلنستية ؛ ونظامه الفقهي الدقيق يُشعر بأثر القانون الروماني ؛ ونظامه السياسي ، كما تكون في عصر الخلفاء العباسيين ، يدل على عمل الأفكار والنظريات السياسية الفارسية ؛ وتصوفه ليس إلا تمثلاً لتيارات الآراء الهندية والأفلاطونية الجديدة الفلسفية . على أن من الحق أن نقرر أن الإسلام في كل هذه الميادين قد أكد استعداده وقدرته على امتصاص هذه الآراء وتمثلها ، كما أكد قدرته كذلك على صهر تلك العناصر الأجنبية كلها في بوتقة واحدة ؛ فأصبحت لا تبدو على حقيقتها إلا إذا حلَّت تحليلًا عميقاً ، وُبَحِثت بحثاً نقدياً دقيقاً .

وهذا الطابع العام يحمله الإسلام مطبوعاً على جبهته منذ ولادته . فمحمد [صلى الله عليه وسلم] مؤسسه لم يبشر بجديد من الأفكار ، كما لم يمدِّنا أيضاً بجديد فيما يتصل بعلاقة الإنسان بما هو فوق حسه وشعوره وبالانهاية ، لكن هذا وذاك لا ينقصان من القيمة النسبية لطرافته الدينية * .

ولكن مؤرخ العادات مثلاً ، إذا حاول أن يحكم على ظاهرة من ظواهر التاريخ ، لا يوجه همه الأول إلى ناحية الطرافة . لذلك ، لكي نقدر عمل محمد [عليه السلام] من الوجهة التاريخية ، ليس من الضروري أن نتساءل عما إذا كان تبشيره ابتكاراً وطريقاً من كل الوجوه ناشئاً عن روحه ، وعما إذا كان يفتح طريقاً

* يقول إن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يبشر بجديد من الأفكار . والرسول عليه الصلاة والسلام قد جاء على فترة من الرسل وغواية وعمى من الأمم ، والناس في شرك وعبادات باطلة ، فهدى الناس وسن لهم الله على لسانه بما أوحى إليه . ما كان فيه شفاء لهم وإخراج لهم من الظلمات إلى النور .

جديداً بحتاً . فتبشير النبي العربي ليس إلا مزيجاً منتخبا^(٢) من معارف وآراء دينية ، عرفها أو استقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية وغيرها^(٣) التي تأثر بها تأثراً عميقاً ، والتي رآها جديرة بأن توظف عاطفة دينية حقيقية عند بني وطنه ؛ وهذه التعاليم التي أخذها عن تلك العناصر الأجنبية كانت في رأيه كذلك ضرورية لتثبيت ضرب من الحياة في الاتجاه الذي تريده الإرادة الإلهية .

لقد تأثر بهذه الأفكار تأثراً وصل إلى أعماق نفسه ، وأدركها بإحشاء قوته التآثيرات الخارجية ، فصارت عقيدة انطوى عليها قلبه ، كما صار يعتبر هذه التعاليم وحيّاً إلهياً ، فأصبح — بإخلاص — على يقين بأنه أداة لهذا الوحي .

لا نريد أن نتبع خطوة خطوة المراحل « الباثولوجية » التي نشأ فيها الشعور بهذا الوحي واعتقاده وتثبيتته في نفسه .

ومن أجل هذا علينا أن نذكر كلمة ذات معنى قالها « هارناك » عن « الأمراض التي تصيب الرجال الذين فوق البشر دون سواهم » ، والتي يستمتون منها حياة جديدة كانت قبل ذلك مجهولة ، كما يتخذون منها قوة تهدم جميع العقبات ، ومن ذلك حمية النبي أو الحوارى^(٤) .

ويمكننا أن نلقى نظرة عامة شاملة على الأثر التاريخي القوي الذي قامت به الدعوة إلى الإسلام ، وخاصة أثرها في الدائرة القريبة التي كان تبشير محمد موجهاً إليها بطريق مباشر قبل غيرها .

حقاً لا جدة أو طرافة في هذه الدعوة ، ولكن قد استعريض عنها بأن محمداً

* رمى النبي عليه الصلاة والسلام — هنا وفي مواضع أخرى — بأنه استقى معارفه من المصادر اليهودية والمسيحية . وقديماً نطق بهذه الفرية المعاصرون للرسول ورد عليهم القرآن : (ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين) . وقد علل هنا إيمان النبي بنبوته تعليلاً ركب فيه حظه من المعرفة التي لا تسمو عن المادة ، ولا تعدو المحسوس ، وهو بذلك يجانب الإنصاف .

ثم يشير إلى عدم إمكان الوحي ، وأن أمر الأنبياء مسألة نفسية ترجع إلى تشيع المرء بحالة خاصة من فرط استغراقه فيها ؛ والمؤمنون بالرسول على غير هذا . ويلاحظ أن الأوساط الأجنبية التي اتصل بها الرسول لا تعدو في التاريخ بحيرا الراهب ، ولقد كان ذلك في جلسة والنقاء ، فهل تحدث هذا الأثر الذي لم يقو على إحدائه — كما يقول — نبي من الأنبياء قبله ! .

قد بشر بمذهبه للمرة الأولى بحماس لم يفتر ولم تعوزه المثابرة ، وبعقيدة ثابتة بأن هذا المذهب يحقق صالح الجماعة الخاصة ، وقد كان في ذلك كله مظهرًا لإنكار الذات برغم سخرية الجمهور به .

والواقع أنه لم تسكن هناك أى نتائج تاريخية ذات بال عما أثاره بعض رجال الأديان قبل محمد من الاحتجاج على ما كان عليه قومهم ، وهو احتجاج كان بالعمل أكثر مما كان بالقول ضد الحياة كما كانت تتصورها أو تتركها الوثنية العربية . وفضلاً عن هذا ، فإننا لا نعلم مثلاً ماذا كان نوع تبشير خالد بن سنان ، ذاك النبي الذي ضيعه قومه ، بل كان حظه الاحتقار منهم . الحق إذاً ، أن محمداً كان بلا شك أول مصلح حقيقى فى الشعب العربى من الوجهة التاريخية .

تلك كانت طرافته ، برغم قلة طرافة المادة التي كان يبشر بها .

هذا ، وفى خلال النصف الأول من حياته اضطرته مشاغله إلى الاتصال بأوساط استقى منها أفسكاراً أخذ يجترها فى قرارة نفسه ، وهو منطوق فى تأملاته أثناء عزلته . وليل إدراكه وشعوره للتأملات المجردة والتي يُلجح فيها أثر حالته المرضية ، زاه ينساق ضد العقلية الدينية والأخلاقية لقومه الأثريين والأبعدين . ومن الحق أن نلاحظ أن الجماعة التي تقوم على حياة القبائل العربية وأعرافها وتقاليدها فحسب ، لا يمكن أن يكون لها أخلاق عالية بسبب وثنيها الغليظة الجوفاء .

لقد كان مسقط رأس محمد [مكة] مركزاً من المراكز الهامة الخطيرة لعبادة الأوثان والأصنام ، كما كان مقراً للكعبة المقدسة والحجر الأسود . ومع هذا كانت المادية ، وكبرياء الجاهلية ، وتحكم الأغنياء فى الفقراء ، هى المميزات السائدة عند أشراف تلك المدينة ؛ الذين كانوا يفيدون من سدانة الكعبة فوائد مادية لها خطرها ، إلى جانب ما كان فى هذه السدانة من ميزة دينية وشرف قومى .

رأى محمد هذا ، فأخذ يشكو من اضطهاد الفقراء ، وطمع الأغنياء ، وسوء المعاملة ، وعدم المبالاة بالصالح العام وواجبات الحياة الإنسانية والأشياء الفاضلة الباقية التي تقابل هذه الحياة الدنيا الزائلة ومتاعها : « المالُ والبنونَ زينةُ الحياة الدنيا والباقياتُ الصالحاتُ خيرٌ عند ربِّكَ ثواباً وخيرٌ أملاً » . (سورة

الكهف الآية ٤٦) . وعندئذ قابل بين هذه الأمور التي أثارت نفسه ، والأثر الذى كان باقياً وحيّاً فيه ، وهو الأثر المدين به للتعالمين التى سبق أن تلقاها وفتحت لها نفسه وأشرها قلبه .

وكان قد بلغ الأربعين من عمره ، وأخذ يقضى وقته على ما تعود فى الخلوة فى الغيران المجاورة للمدينة [يريد مسقط رأسه أى مكة] ، حيث كان نهياً للأحلام القوية والرؤى الدينية ، وتملكه شعور بأن الله يدعوه بقوة تزداد شيئاً فشيئاً ليذهب إلى قومه منذراً إياهم بما يؤدى بهم ضلالهم من الحسرة المبين . وبكلمة واحدة ، أحس بقوة لا يستطيع لها مقاومة تدفعه إلى أن يكون مربياً لشعبه ، أى « منذره ومبشره » .

٣ — وفى بدء رسالته كانت تأملاته تأخذ طريقها إلى الخارج فى شكل أمثال مضروبة للحياة الأخرى eschatologiques ، كانت تفرض نفسها على مخيلته بقوة تزداد يوماً بعد يوم . وهذه التأملات هى التى كونت الفكرة الأساسية التى بنى عليها تبشيره . وما سمعه أو عرفه عن يوم الحساب ، الذى سيقع يوماً ما على العالم كالصاعقة ، أخذ يطبقه على الأمور التى يراها حوله ، والتى كانت تملأ نفسه اشتزازاً . فنراه يواجه عدم اكتراث سادة مكة وكبرياءهم وجبروتهم بإنذارهم بيوم الحساب القريب منهم ، ويرسم بحروف من نار صورة البعث وصورة الحساب . وتفاصيل كل ذلك كانت تتمثل له فى رؤاه الانجذابية فى أشكال مروعة مخيفة .

فالله رب العالمين ومالك يوم الدين يدعو إلى رحمته ، من أنقاض العالم المهدم ، الخلوقات الخاضعة التى لم تعارض بالاعتقار والاستهزاء صوت النذر المكروب ، ولكن أنابت إلى نفسها وارتفعت فوق عاطفة العجب والخيلاء ، بما لها من مال ومتاع وسلطان ، إلى عاطفة الإعجاب بتبعيتها لله الواحد الإلهائى رب كل شئ ومالك الأمر كله .

وهكذا أسس محمد دعوته إلى التوبة والندم والخضوع والإسلام على تمثيلات تتعلق باليوم الآخر قبل كل شئ . وحالة الإدراك هذه كان من نتائجها ، لامن أسبابها ، أن نبذ عبد الشرك الذى حطت عقائده من شأن القدرة الإلهية التى لا أحد لها ، ووزعها بين آلهة متعددين .

إنه صدر في تبشيريه في هذه الناحية عن أن من دعواهم شركاء لله لا يمكن أن ينفعوا أو يضرُوا ، وأنه لا يوجد إلا مالك واحد ليوم الدين ، وليس هناك من يقاسمه شيئاً من سلطانه غير المحدود في إصدار حكمه النهائي الذي لا مردَّ له .

وهذا الشهور بالتبعية المطلقة الذي كان يجد يحس به بقوة ، لا يمكن أن يكون ملهماً إلا من كائن واحد هو الله الواحد الأحد . لكن صورة اليوم الخفيفة ، التي استوحى سماتها أو قرت في ذهنه بصفة خاصة من الأدب الديني للمحرفين ، لم يكن هناك أمل يقابلها في مملكة تكون في المستقبل للسَّموات . فمحمد منذر بنهاية العالم ، ويوم القُض والحساب ؛ ولهذا نراه في نظريته الخاصة بالدار الآخرة يميل إلى جانب التشاؤم ، أما التناؤل فهو نصيب المصطفين للجنة دون غيرهم ، ومن ثم لم يبق له بريق من الأمل في هذا العالم الأرضي .

إذاً ، ما كان يبشر به خاصاً بالدار الأخرى ليس إلا مجموعة موارد استقفاها بصراحة من الخارج يقينا ، وأقام عليها هذا التبشير . لقد أفاد من تاريخ العهد القديم - وكان ذلك في أكثر الأحيان عن طريق قصص الأنبياء - ليدَّكر ، على سبيل الإنذار والتمثيل ، بمصير الأمم السالفة الذين سخروا من رسلهم الذين أرسلهم الله لحدايتهم ووقفوا في طريقهم^{***} ، وبهذا انضم محمد إلى سلسلة أولئك الأنبياء القدماء بوصفه آخرهم عهداً وخاتمهم .

وإلى القارئ أهم ما يشمله أقدم أجزاء هذا الكتاب الموحى به ، المعروف باسم

* « يوم الغضب » هذه بداية ترنيمة تنشد في الجناز عند المسيحيين الغربيين .
** ذكر - هنا وفيما قبل - أن الرسول في مكة كان حديثه حديث من استنوت عليه الرؤى المشبعة بالدار الآخرة ، ما يكون فيها ، وأنه كان مقصوداً على الإنذار والتخويف . وقد كان أهم ما يشغل الرسول في تلك الحقبة التوحيد وحجج المشركون ، وقد كان ينزل في تلك المدة من الآداب الاجتماعية والأحكام ما يقتضيه الحال ؛ وتري أن سورة الأعراف مكية ، وفيها : « يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد ، واكلوا واشربوا ولا تسرفوا » . وفي سورة الأنعام المكية كثير من الأحكام : « وجعلوا لله ما ذرأ من الحرت والأنعام نصيباً فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشر كائنا » ، وفيها : « قل تعالوا آتوا ما حرم ربكم عليكم ... » الآيات .
*** ذكر أنه استفاد من العهد القديم ومن قصص الأنبياء . فهل برهن على هذا ؟ إن هذا قول بلا دليل أو شبه دليل ، فلا يستحق عناء المناقشة !

القرآن ، والذي هو أيضاً أثر من آثار الأدب العالمي ؛ صور مرسومة بألوان قوية عن نهاية العالم والحساب الأخير ؛ حض على إعداد المرء نفسه لهذا اليوم بترك الكفر ونبذ الحياة الدنسة التي كان يحياها أولاً ؛ قصص عن سلوك الأمم القديمة نحو من أرسل إليها من الأنبياء والرسل وعن مصايرها ؛ تدليل ، بخلق العالم وتسكين الإنسان تسكيناً عجيباً ، على قدرة الله المطلقة وتبعية المخلوق له ، حتى إن الله يستطيع أن يميتنه ويبعثه كما يشاء .

والكتاب مكون من مائة وأربع عشرة سورة ، بعضها طويل وبعضها قصير وثلاث هذه السور يرجع في عهده إلى السنوات العشر الأولى وهي الفترة التي كان يعمل بمكة فيها .

٤ — وسوف لا أقص هنا تاريخ نجاحه وفشله . إنما أذكر أن عام ٦٢٢ م كان مستهل تاريخ الإسلام . لقد هاجر النبي ، مدفوعاً بسخرية قومه ، إلى يثرب ، وهي المدينة الضاربة إلى الشمال ، والتي يظهر أهلها أكثر استعداداً لقبول ما يتعلق بالنظام الديني من عواطف وإحساسات ، وذلك لأنهم في أصلهم من جنوب الجزيرة العربية .

وفضلاً عن هذا ، فإن الأفكار التي كان يبشر بها كان من الواجب أن تظهر أقل غرابة لديهم ، إن لم تكن مألوفة أكثر لهم ، إذ كان للدين اليهودي ممثلون كثيرون بينهم . وكان من ذلك ، وللعون الذي بذله أهل هذه المدينة للنبي وأصحابه المهاجرين معه أن صارت يثرب « المدينة » أي مدينة الرسول ، وظلت تحمل هذا الاسم حتى الآن . وفي هذه المدينة استمر الرسول يظهر أنه موحى له بواسطة الروح الإلهي كما أن الجانب الأكبر من القرآن نراه يحمل طابع وطنه الجديد .

ولكن إذا كان مجد في حالته الجديدة قد استمر في الشعور برسالته وبوجوب تأديتها ، فإن تبشيريه قد اتخذ إلى جانب هذا اتجاهاً جديداً ، فلم يصبح حديثه حديث من استولت عليه الرؤى الشبهة بالدار الآخرة وما يكون فيها .

بل إن تلك الحالة الجديدة جعلت منه أيضاً مجاهداً وغازياً ، ورجل دولة ، ومنظم

جماعة جديدة أصبحت تتسع وتنمو شيئاً فشيئاً . عندئذ اتخذ الإسلام باعتباره نظاماً
شكاه النهائي ، وعندئذ ظهرت البذور الأولى لنظامه الاجتماعي والفقهى والسياسى .
والوحى الذى نشره محمد فى أرض مكة لم يكن ليشير إلى دين جديد* . فقد كان
تعاليم واستعدادات دينية تنماها فى جماعة صغيرة ، وقوى فى أفراد هذه الجماعة ، فهماً
للعالم مؤسساً على الحكم الإلهى ؛ ولكن لم يحدد ، تحديداً دقيقاً حينئذ ، أشكال هذا
الحكم أو مذهبها .

لقد كان يطلب من المسلمين أن يكونوا من المتقين ؛ لكن هذه التقوى كانت تبدو
فى شكل شعائر عملية زهدية كما كان الحال كذلك لدى اليهود ولدى المسيحيين ، وفى
شكل صلوات ذات ركوع وسجود ، وفى شكل امتناع اختيارى عن الطعام والشراب
(الصوم) ، وفى أعمال خيرية لم تحدد كيفيةها وأوقاتها وعددها تحديداً يقوم على قواعد
دقيقة . وبالإجمال فإن الحدود الخارجية لمجتمع المؤمنين كانت لم ترسم بعد .

إنه فى المدينة فقط ظهر الإسلام نظاماً له طابع خاص** ، وله فى الوقت نفسه صورة
الهيئة المكافئة ؛ إنه فى المدينة قامت طبول الحرب التى تردد صداها فى جميع أزمنة
التاريخ ، ووعاها التاريخ فيما وعى . فى المدينة صار الرجل الذى كان بالأمس ضحية
صابرة ، والذى كان يدعو [لله ودينه] فى وسط فريق صغير من أتباعه ، والذى شرّد
عن الوسط الذى يسوده أشراف مكة ، والذى كان خاضعاً مسلماً*** .

* يقول إن الوحى الذى نشر فى مكة لم يكن ليشير إلى دين جديد ؛ هل صحيح هذا وفى
سبيله قاوم رجال مكة وغذب المؤمنون ! كانت فى مكة كل عناصر الدين الجديد : فيها التوحيد ،
والصلاة ، والصدقة ، ومراقبة الخالق فى عمل العبد ، وإذا كان من مقومات الدين المقاومة والتضحية ،
فقد كان ذلك فى مكة على أتم الوجوه ؛ وكانت فى مكة الهجرة إلى الحبشة وغيرها من مظاهر
الثبات والكفاح والإباء . وهو يقول بعد عن التنظيمات الاجتماعية : إنه قد وضعت مبادئ بعضها
فى مكة ، فكيف إذن لا يكون فى مكة دين جديد ؟ على أنه يذكر فى موضع آخر أن العقيدة
الإسلامية فى خطوطها الأولية ترجع إلى العصر المبكى .

** يقول : إن الإسلام ظهر فى المدينة ... والإسلام وليد مكة ، ولقد تربى رجال الإسلام فى
مكة على صفات المسلم الحقيقى ، ومن ثم كان المهاجرين الذين كانوا فى مكة من المزايا المكتسبة ما لم
يدرّكهم فيها من أذى بعدهم .

*** ليس بصحيح أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان فى مكة خاضعاً مسلماً . فإخضع قط ،
وحديثه مع عمه أبى طالب وقد عرض عليه سادة قريش أن يؤتوه أقصى ما يمتنانه من فى وسطه من =

صار هذا الرجل — وتلك كانت حالته — ينظم أعمالاً حديثة ، كما ينظم طريقة توزيع الغنائم والأسلاب ، ويضع قوانين لتنظيم الأموال والوارث ، بعد أن كان زاهداً في المال وجمعه . نعم ، إنه استمر في التحدث عن باطل هذه الحياة وأمورها ومتاعها ، لكنه مع هذا أصبح على القوانين ، ويضع الترتيب لأموال الدين العملية وأهم احتياجات الحياة الاجتماعية .

عندئذ أعطيت القواعد التي تنظم السلوك في الحياة شكلاً ثابتاً ، وهذه القواعد هي التي اتخذت أساساً للتشريع التالي . على أن بعض هذه النظم كانت قد وضعت في صور أولية في مواعظ مكة ، أي وضعت مبادئها ، ثم نقلت هذه المبادئ مع المهاجرين المكين إلى مدينة النخل في الجزيرة العربية .

من أجل ذلك لنا أن نقول إنه في المدينة على الأحرى ولد الإسلام ، ففيها رسمت الخطوط الرئيسية لحياته التاريخية . ومن ثم كان كلما تطلب الأمر تجديد دينياً في الإسلام لا يجدون بداً من اللجوء إلى سنة المدينة ، حيث بدأ محمد مع الصحابة تحقيق حياة مطابقة لما جاء به من دين ومذاهب ، وسنمود فيما بعد إلى هذه النقطة .

فالمهجرة إذًا في التاريخ الإسلامي مرحلة هامة ، لا فيما يتعلق فقط بتغيير مصير الأمة الخارجية ، بل هي مرحلة هامة من نواح عديدة مختلفة . وإنها ليست فقط نقطة السير التي قام منها فريق صغير من صحابة النبي الذين وصلوا سالمين إلى المدينة ، بكفاح ضد خصوم النبي ، وبحروب متوالية توجت عام ٦٣٠م بفتح مكة وإخضاع الجزيرة العربية كلها فيما بعد ؛ إنها مع هذا كله أيضاً ، مرحلة من مراحل تكوين الإسلام الديني .

إن العصر المدني قد أدخل تعديلاً جوهرياً حتى في الفكرة التي كونها محمد عن

== مال وجاه معروف غير منكر . وليس بصحيح ما يشعر به كلامه أنه عليه السلام في المدينة انقلب محباً للمال جامعاً له ، وقد كان في مكة فيه من الزاهدين . فكيف حيزت له أموال في المدينة ففرقها ، وإنما وضع الأنظمة المالية للجماعة الإسلامية ، وأمر الدين وأمر الدنيا مقتزمان في الشريعة الإسلامية ، وقد وضع لسير الإنسان في حياته كلها تعاليم وأحكام ، وكانت المؤمن أن يزن كل عمل من أعماله بميزان الشرع ، فالتحدث عن شئون الآخرة لا يبتعد — كما توهمه عبارته — عن شئون الدنيا والنظام الاجتماعي .

طابعه الخاص ؛ ففي مكة كان يشعر أنه نبي يتمم رسالته سلسلة رسل التوراة ، وأن لهذا عليه -- مثل أولئك الرسل -- أن يقوم بإنذار أمثاله في الإنسانية وإنقاذهم من الضلال .

أما في المدينة ، وقد تغيرت الظروف الخارجية ، فقد تغيرت مقاصده وخطته واتجهت اتجاهاً آخر كذلك بحكم تلك الظروف الخارجية * . ولا غرو ! فقد وُجد في بيئة تختلف عن بيئة مكة ، فكان هذا مما جعله يرفع إلى المقام الأول مظاهر أخرى من مظاهر رسالته النبوية .

إنه يريد الآن إصلاح دين إبراهيم وإعادته إلى أصله بعد أن نال منه التغيير والإفساد ، وكان تبشيره مختلطاً ببعض التقاليد القديمة التي تتعلق بإبراهيم [عليه السلام] فالشعائر التي أسسها قد سبق أن وضع أساسها إبراهيم . لكنها حُرِّفت في خلال الأزمان والأجيال واتجهت نحو الوثنية . إذاً ، لقد أصبح يريد إقامة دين الله الواحد كما جاء به إبراهيم ، كما أنه بوجه عام كان مصداقاً لما سبق أن أوحاه الله لمن تقدمه من الرسل والأنبياء (٥) .

فتحريف الوحي القديم وغموضه ، اللذان أصبحا مناط شكواه ، صار لهما منذ ذلك الوقت أهمية كبيرة في تكوين فكرته عن رسالته النبوية وماتتطلب من واجبات . ذلك بأن بعض الذين مالوا عن دينهم الأول ، والذين كانوا يرغبون في مرضاته ، قد قوّوا فيه عقيدة أن أنصار الدين القديم كانوا قد حرفوا الكتاب ** ، وأنهم أخفوا

* ذكر أن الرسول في المدينة غير طابعه ومنهاجه عما كان عليه في مكة ، فقد كان في مكة يعلن أنه يأتي بمن سبقه من الأنبياء ، أما في المدينة فيخرج على هذا المبدأ ، وهذا غير صحيح ؛ فإزالة حتى توفاه الله يتفق مع من سبقه من الأنبياء في الأصول العامة للدين من التوحيد وغيره ، واختلاف الفروع لا يعد خلافاً .

ويذكر المؤلف أنه يدعو إلى إصلاح دين إبراهيم وتطهيره مما حلق به ؛ وهذا حق في الأصول العامة ، أما في الفروع فهل يستطيع المؤلف أن يثبت هذا ؟ وهل كيفية العبادات وأنظمتها الإسلام كانت في عهد إبراهيم ؟ يبدو من المؤلف الاضطراب في هذه الناحية ؛ فالثي مرة خارج على الأنبياء ، وهو مع هذا لم يأت بمجديد بل أتى بدين إبراهيم !

** ذكر أن الداخلين في الإسلام من الكتابيين هم الذين قوّوا عند الرسول عليه الصلاة والسلام عقيدة أن الكتابيين حرفوا في كتبهم مرضاة للرسول . وماذا كان مع الرسول من أسباب =

البشارات التي جاء بها أنبياء التوراة وأنبياء الإنجيل عن ظهوره في المستقبل . وهذه الشكوى نرى جبروتها في القرآن ، ومن بعده جاءت الكتب الإسلامية وتوسعت فيها توسعاً كبيراً .

والجدل ضد اليهود والمسيحيين شغل مكاناً كبيراً في الوحي المدني . لقد كان فيما مضى يعترف بأن الصوامع والبيع والصلوات تعبر أمكنة عبادة حقيقية (سورة الحج : ٤٠) ، ولكن الأمر تغير بعد هذا ؛ كما صار رهبان المسيحيين وأخبار اليهود موضع مهاجمة منه ، وقد كانوا في الواقع أساتذة له ، لذلك تراه لا يسلم بأنهم حريون بأن يكون لهم على أتباعهم سلطان شبه إلهي (سورة التوبة : ٣١) ، لأنهم أناس أنانيون يصلون الناس ويصلونهم عن سبيل الله (سورة التوبة : ٣٤) .

= السلطان والمرغبات ؟ هذا اتهام من الكتاب لم يبرهن عليه ؛ اتهام للرسول ، واتهام لمن تبعه من المؤمنين ، بلا دليل !

* ذكر أن السورة ٢٢ اعترفت بالصوامع والبيع والصلوات أمكنة حقيقية للعبادة ؛ والآية التي تشير إليها هي قوله تعالى في سورة الحج : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً » ، وهذا في موضوع الدافع للأذن بقتال المشركين دفماً لهم عما ينفون من مقاومة الدين ومظاهره . والكتبايون — مهما كانوا — أقرب إلى الإسلام من المشركين ، ومن ثم أقروا على الجزية وكان لهم بالتزامها أحكام المسلمين ، فالقصور أنه لبقاء مظاهر الدين وشعائره في كل عهد لا بد من دفع المشركين . وقد كانت الصوامع والبيع والصلوات معابد صالحة في أزمنتها ، وكان التبعيد فيها بما صح من اليهودية والنصرانية مقرباً إلى الله ، وفي الإسلام بطل التبعيد فيها . ولكن يقر منها ما ألزم أهلها حكم المسلمين على ما هو مبين في الفقه ، فيحظر الإسلام في هذه الحالة أن يناها أحد من المسلمين بسوء .

ويقول الزمخشري : « دفع الله بعض الناس ببعض لإظهاره وتسليطه المسلمين منهم على الكافرين بالمجاهدة ، ولولا ذلك لاستولى المشركون على أهل الملل المختلفة في أزمنتهم وعلى معتبداتهم فهدموها ؛ ولم يتركوا للنصارى بيعة ، ولا لربانهم صوامع ، ولا لليهود صلوات ، ولا للمسلمين مساجد . أو لعل المشركون من أمة محمد صلى الله عليه وسلم (يريد أمة الدعوة) على المسلمين وعلى أهل الكتاب الذين في ذمتهم — لاحظ هذا القيد — وهدموا معتبدات الفريقين » .

** ذكر أنه في سورة الحج كان الرسول قريباً من أهل الكتاب ، وفي سورة المائدة كان مخافياً لهم . ونرى في السورة الأخيرة : « وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم » . فترى القرآن يقرر لهم هذه الميزة ، ويلاحظ أن السورتين مدينتان ، وإن تأخرت الثانية عن الأولى في النزول .

*** يذكر أن أخبار اليهود ورهبان النصارى كانوا أساتذة للرسول ؛ فتي كان ذلك ؟ والرسول عليه الصلاة والسلام لأول حلوله بالمدينة ، مقر اليهود ، نابذ أخبارهم وهم لأصويوه العلاء .

إلا أنه في موضع آخر يعترف صراحة بفضل الرهبان المنتقشين المتواضعين ، ويرى أن ميلهم الطبيعي للمؤمنين يقرهم إليهم أكثر من اليهود الذين رفضوا الإسلام . رفضاً باتاً (سورة المائدة : ٨٣) ، كما يلوم أحيار النصارى لما أضافوه إلى الشريعة الإلهية (آل عمران : ٧٥) .

فالسنوات العشر بالمدينة كانت عصر دفاع وهجوم بالسيف واللسان .
٥ — وبديهي أن التغير الذي حدث في الطابع النبوي لمحمد ، قد أثر في أسلوب القرآن وشكله الأدبي .

فمنذ أقدم روايات الكتاب قد مُيز بحق بين العنصرين ؛ فبين السائفة والأربع عشرة سورة التي يشتملها الكتاب ميز تميزاً واضحاً بين السور المكية والسور المدنية . والبحث النقدي والبلاغي للقرآن يبرر هذا التمييز التاريخي بوجه عام . ففي العصر المكي جاءت المواعظ ، التي قدم فيها مجد الصور التي أوحىها إليه حقيقته الملتبسة ، في شكل وهي خيالي حاد تلقائي ذاتي ، وهو في هذا العصر لا يُسمع صلصلة سيفه ، ولا يتحدث إلى محاربين أو رعايا مسلمين ؛ بل يُظهر لجوع معارضيه ومناقضيه العقيدة السائدة في نفسه عن قوة الله خالق العالم وربّه وسلطانه غير المحدود ، وعن اقتراب يوم الحساب الذي يتمثله ويراها في الرؤى الوحيّة فينتزعها من راحته انزعاجاً ؛ وهو يعلن عقاب الماضين من الطغاة والشعوب الذين قاوموا نذر الله التي جاءتهم بالسنن رسلهم وأنبيائهم .

لكن حمية النبوة وحدثها أخذت في عظات المدينة والوحي الذي جاء بها تهاداً رويداً رويداً ، حيث أخذت البلاغة في هذا الوحي تصبح ضعيفة شاحبة ، كما أخذ الوحي نفسه ينزل إلى مستوى أقل بحكم ما كان يعالجه من موضوعات ومسائل ، حتى لقد صار أحياناً في مستوى النثر العادي :

وفي هذا العصر يرى النبي يستخدم حسنكته المفكرة المنظمة ورويته الدقيقة

* ذكر أن السور المكية تتنازع في البلاغة وفنون القول عن السور المدنية . وهذه شحنة يذأب عليها المستشرقون ، ولا علم لهم بوجوه البلاغة وأساليب الكلام ، وقد جاء كل على حسب مقتضيات الأحوال قرآناً عربياً غير ذي عوج .

وتبصره العالمى ، فى مقاومة خصومه الذين شرعوا فى معارضة مقاصده وغياته فى داخل موطنه وخارجه .

كما شرع ينظم أعوانه ومن دخل تحت لوائه ، ويضع - كما أشرنا من قبل - قانوناً مدنياً ودينيًا لهذه الهيئة الجديدة التى شرعت فى تثبيت أقدامها ، ويسن قواعد لجميع ظروف الحياة العملية . وكان من ذلك أن رأينا حياته الخاصة فى جليل شئونها ، ودقيقها ، تدخل فى نطاق الوحي الإلهى الصادر إليه ^(٦) .

ويجب ألا يفوتنا الإشارة إلى أن القوة الخطائية [فى القرآن] أخذت تفقر حماسها ، رغم استعمال السجع فى أجزاء القرآن التى نزلت بالمدينة ، كما فى الأجزاء الأخرى المكية .

لقد كانت السور الأولى فى النزول على الشكل الذى تعود الكهان القدماء وضع نبوتهم فيه ، ولو جاء فى شكل آخر لما رضى أى عرب أن يرى فيه قرآنه موحى من الله ، على أن محمداً قد أكد أن جميع ما جاء به هو من الوحي الإلهى . إلا أنه ما أعظم الفارق بين سجع السور المكية وسجع السور المدنية !

بينما نرى محمداً يسرد فى الأولى رؤاه الكشفية الإلهامية (ses visions) فى فقرات مسجوعة متقطعة وفق صوت ضربات قلبه المحموم ، نرى الوحي فى الثانية يتخذ نفس الشكل السجعى لكنه مجرد من اندفاعه وقوته ، حتى فى الحالات التى أعاد فيها النبى طرق الموضوعات التى تناولها فى السور المكية ^(٧) .

لقد قرر محمد نفسه أن القرآن عمل معجز لا يمكن الإنكار بمثله ؛ ولذلك ينظر المؤمنون إليه هذه النظرة ولا يرون فرقا بين قيمة العناصر المكيّة له ^(٨) ؛ بل يعتبرونه جميعه معجزة إلهية حُققَت بواسطة النبى ، ورونها أكبر معجزة تدل على صدق رسالته الإلهية .

٦ - إذاً ، القرآن هو الأساس الأول للدين الإسلامى ، وهو كتابه المقدس ، ودستوره الموحى به . وهو فى مجموعه مزيج من الطوائف المختلفة اختلافاً جوهرياً ، والتي طبعت كلا من العصرين الأولين من عهد طفولة الإسلام .

إن العرب لم يكونوا يحكم مزاجهم وطريقة حياتهم ، بقدرون القيم الفوق الأرضية

^{*} يذكر أن القرآن فى مجموعه مزيج من طوائف مختلفة اختلافاً جوهرياً ، والقرآن وحدة تامة لا تتألف فيه ولا تضارب ، « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » .

ولكن النجاح الذي ظفر به النبي وخليفته الأول على معارضي الإسلام قوى عند العرب الاعتقاد في النبي ورسالته ، وكان لهذا النجاح تأثير تاريخي مباشر .

نعم ! إن هذا النجاح لم يحقق ، على ما نزال نسلم به حتى الآن ^(٩) ، الوحدة التامة بين القبائل العربية المتفرقة سياسياً ، والمنقسمة على نفسها حتى من الوجهة الدينية بسبب عباداتها المحلية ، وكذلك الأمكنة التي خُصصت للعبادات المشتركة لم توحد بين أفراد مستقرين ثابتين ، ولكن مما لا ريب فيه أن هذا النجاح أسس رابطة أقوى جمعت بين جزء كبير من هذه العناصر المتخاضمة .

وقد كان النبي قد اقترح مثلاً أعلى ، وهو جمع القبائل في وحدة طائفية أخلاقية ودينية على أساس الدين الذي جاء به ، وأن يكون أساس هذه الوحدة الشعور بالخصوع جميعاً لله الواحد الأحد . (سورة آل عمران : ١٠١ ، ١٠٢) : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ، وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِرِئَاسَتِهِ إِخْوَاناً » .

فتقوى الله هي التي أصبحت معيار التفوق والكرامة ، لا اعتبارات الحسب والقبيلة . وفكرة هذه الوحدة صارت تتسع شيئاً فشيئاً بعد وفاة النبي ، بفضل الغزوات التي نجحت نجاحاً لم يسبق له مثيل في تاريخ العالم .

^{١٠} يذكر أن العرب لم يكن في مزاجهم إدراك قوة الدين والاهتداء إلى الحق ، وإنما عانوا للدين حين رأوا نجاح الرسول عليه الصلاة والسلام ونجاح خلفائه ، ونجاح النبي وخلفائه الذي يريده السكائب كان بالعرب ؟ على أنه يقصر الكلام في اتباع الرسول على العرب ، وقد كان منهم

غير العرب .
^{١١} يذكر أن الإسلام لما يوحد تماماً بين القبائل العربية ، وأنه ما يزال الاختلاف في العبادات المحلية إلى الآن ، وظاهر هذا أن الاختلاف في الدين لم ينقطع عن العرب ؛ والعرب اتحد دينهم بالإسلام ، ولم يبق خارج عن الإسلام من مشركيهم أحد ؛ فأما النصارى - وقد كانوا فريقاً من تغلب - فقد ضربت عليهم الجزية في أيام عزة الإسلام ومنعته ، وقد كانوا في أطراف الجزيرة ؛ وحرص الخلفاء على ألا يبقى في صميم جزيرة العرب دين غير دين الإسلام ، ومن ثم أجلى عمر اليهود عن خير .

فأما ما يشير إليه من الخلاف الباقي إلى الآن ، فهو خلاف في الفروع مبنى على الاجتهاد فبحسب ما يأت فيه نص قاطع ، وهذا لا يعنى الوحدة الإسلامية في شيء ، وكذلك الاختلاف في التوسل وما إليه . ويقول إن الأمكنة المخصصة للعبادات المشتركة عند المسلمين لم توحد . وأمكنة العبادة هي الساحد ، وهي سواء عند عامة المسلمين ، وما عهدنا فريقاً من المسلمين اختص بمسجد ؛ فإن أوماً إلى معابد الهنانية والقاديانية فأولئك بريئون من الإسلام والإسلام براء منهم ، وهم بعد ليسوا من العرب .

٧ — ونحن إن كنا نستطيع أن نصف بالطرافة شيئاً مما جاء به النبي من الوجهة الدينية ، فهو الجانب السلبي من وحيه الذي كان يبشر به . هذا الجانب كان من الواجب أن ينقذ شعائر العبادات والمجتمع وحياة القبائل وإدراكهم للعالم وتصورهم له من جميع ضروب الوحشية والفظاعة البربرية التي كانت سائدة في الوثنية العربية ، والتي كان يسميها الجاهلية في مقابل الإسلام .

أما المذاهب والقواعد الوضعية الواقعية فكانت ذات طابع انتخابي كما سبق أوضحناه ، وقد أسهم في تكوين عناصر هذه المذاهب والقواعد الدين اليهودي والدين المسيحي على سواء ، وتفاصيل هذا الإسهام أو الاشتراك لا محل للحديث عنه هنا ^(١٠) . ومن المسلم به من الجميع أن العقائد الإسلامية في صورتها النهائية قامت على خمسة أركان أساسية ، ترجع في خطوطها الأولية — من شعائرية وإنسانية — إلى العصر المكي ، وإن كانت لم تأخذ نظامها الثابت إلا في العصر المدني .

وهذه هي : أولاً الاعتقاد بالله الواحد والاعتراف بمحمد رسول الله ؛ ثانياً شعيرة الصلاة التي كانت بصورتها الأولى من قيام وقراءة ، وبما فيها من ركوع وسجود ، وبما يسبقها من وضوء ، تتصل بالمسيحية الشرقية ؛ وثالثاً الزكاة التي كانت في أول الأمر صدقات اختيارية ، ثم صارت بعد جزءاً معيناً أو ضريبة محددة تنفق في سبيل تدبير حاجات المجموع ؛ ورابعاً الصوم الذي جعل أولاً في اليوم العاشر من الشهر الأول ، أي عاشوراء ، محاكاة للصوم اليهودي الأكبر ، ثم نُقل بعدئذ إلى شهر رمضان ؛ وخامساً الحج إلى المعبد الوطني العربي القديم في مكة ، أي إلى الكعبة بيت الله ^(١١) . وهذا الركن الأخير احتفظ به محمد عن الوثنية ، لكنه جعله متفقاً والتوحيد ، وعدل معتاده مسترشداً في ذلك ببعض الأساطير الإبراهيمية .

* يذكر أن الإسلام اقتبس من الديانتين الموسوية والعيسوية في القواعد الوضعية الواقعية . ولبت شعري ماذا يريد بهذا الكلام المبهم ؟ فهل يريد أن في الإسلام صلاة كما فيها صلاة ؟ ولكن ، أفلا يعلم أن الصلاة في الإسلام غيرها فيها ، وكذلك الصيام والزكاة . وإذا أحس الكاتب مطالبة القارئ له بالبيان يفر من الميدان ، بدعوى أن المقام ليس للأفاضة في هذا الحديث ، ولكن المقام كان غنياً عن الرجم بهذه الدعوى والرى بهذا الفند !

** الأساطير الإبراهيمية . من أدب المؤرخ ألا يضيء على الجوادث عقيدته الخاصة ، وإنما يذكرها كما حدثت ، ويذكر البواعث عليها ، ويدع الحكم فيها . ولكن الكاتب لا يلزم هذا .

وكذلك بعض عناصر القرآن المسيحية نعرف أنها وصلت إلى محمد عن طريق التقاليد أو الروايات المتواترة المحرفة ، وعن ابتداعات المسيحية الشرقية القديمة ، كما ينضم إلى هذا وذلك شيء من الغنوصية الشرقية .

ذلك لأن محمداً قد أخذ بجميع ما وجدته في اتصاله السطحي النامي عن رحلاته التجارية ، منها كانت طبيعة هذا الذي وجدته ، ثم أفاد من هذا دون أى تنظيم .
وفي سبيل التمثيل لذلك نذكر أنه ما أعظم الفرق بين فهمه وتصوره السابق لله ، والكلمة ذات النزعة التصوفية (سورة النور : ٣٥) التي يسميها المسلمون آية النور (١٢) !

فالنزعة التي كانت تسود في الأوساط الغنوصية^{***} (المرقونيون وغيرهم) ، والتي كانت ترمى إلى الخط من قيمة شريعة العهد القديم واعتبار هذه الشريعة صادرة من إله شديد بعيد عن الرحمة ، قد نفذت إلى الأفكار التي نشرها النبي بخصوص شريعة اليهود ، وبخاصة فيما يتعلق بما حرمه الله عليهم من المسك كل عقاباً لهم على عصيانهم^{****}
وقد نسخ الله هذه التحريمات إلا أشياء قليلة جداً مستثناة ؛ إن الله لا يحرم على المؤمنين أى شيء طيب ، وأما ما فرضه على اليهود من قوانين فهو قيود والزامات

== الأدب ؛ فعزوا الحج في أساسه إلى إبراهيم أمر جاء به الإسلام ، فعلى الكاتب أن يدون هذا غيب ، ولا يعرض لسكون هذا أسطورة أو حقاً صراحاً ، فإن عرض لشيء من ذلك فليكن عند يقينه به ووقوفه عليه بالدليل . وترى هذا الأمر — وهو خلع العقيدة الخاصة للكاتب — منبثاً في أثناء الكتاب في مواضع متعددة .

* يذكر أن بعض عناصر القرآن المسيحية وصلت إلى الرسول عن طريق التقاليد والروايات المحرفة ، وعن ابتداعات المسيحية الشرقية . وقد كان القرآن حرباً على هذه التقاليد والروايات التي تعتمد على الثلاث والصلب وما إليهما ، فكيف تكون عناصر القرآن ؟ .

** يذكر أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يأخذ ما يسمعه من الشئون الدينية فيلقيه بدون تنظيم ولا انضمام ، وضرب لذلك مثلاً ما كان يصور به مقام الألوهية وما جاء به في سورة النور من قوله تعالى : « الله نور السموات والأرض » . وكأنه يرى أن هذه الآية فيها شيء من التجسيم ؛ والآية جرت على حد التمثيل ، كما يعرف أهل اللسان .

*** الغنوصية نسبة إلى « الغنوص » وهي كلمة يونانية معناها المعرفة ، ثم أخذت بعد معنى اصطلاحياً ، هو محاولة التوصل إلى المعارف العليا بنوع من الكشف ، أو محاولة تذوق المعارف الإلهية . تذوقاً مباشراً بأن تلقى في النفس لقاءً .

**** يذكر أن الوحي كان فيه نزعة إلى الخط من شريعة العهد القديم ، وعندها صادرة من إله =

(سورة البقرة : ٢٨٦ ، سورة النساء : ١٦٠ ، سورة الاعراف : ١٥٧) . وهذا يشبه كثيراً النظريات المرقونية ، إن لم نقل إنه مطابق لها تماما .

وكذلك التقليد القائل بوجود دين قديم نقي كان يجب على النبي تقويمه ، وأيضا الافتراض القائل بتحريرف الكتب المقدسة - هذان ، وإن كانا قد طبعيا بطابع أقوى في الإسلام ، إلا أنه وُجد لها أصل في بعض الأفكار التي تتصل اتصالا وثيقا - بتعاليم القديس كليماندس المسيحية .

وبعد أولئك جميعاً نجد النحلة البارسية الزرادشتية ، التي لاحظ الرسول وجود أنصار لها باسم المجوس إلى جانب اليهود والمسيحيين ، لم تمر دون أن تترك أثراً في شعور النبي العربي ؛ فقد قابلها بالوثنية ، وبالدين الموسوي والدين المسيحي أيضاً .

وقد اتخذ عن « البارسية » تعليها هاما ، وهو إنكار يوم السبت على أنه يوم ارتاح الله فيه من العمل فصار راحة عامة ، وجعل يوم الجمعة هو يوم الاجتماع الأسبوعي . ومع تسليمه بأن الله خلق العالم في ستة أيام ، فإنه رفض عامداً فكرة أن الله استراح اليوم السابع ، ولذلك لم يجعل يوم الجمعة يوم راحة ، بل يوم اجتماع يستأنف العمل فيه بعد الانتهاء من صلاة الجمعة^(١٣) .

== بعيد عن الرحمة ، والوحي من دأبه بالإشادة بالعهد القديم والعهد الجديد واحترامهما ، والقرآن جاء مصدقاً لما بين يديه من التوراة والإنجيل ، وإنما ينبغي على من حرف فيهما وبذل . وتحريم أشياء على اليهود لم يكن للقسوة عليهم ، وإنما كانوا يستحقون ذلك ؛ وقد عقب الله سبحانه وتعالى ما قص من تحريم ما حرّمه عليهم في سورة الأنعام بقوله : « ذلك جزيناهم بغيرهم وإنا لصادقون » . وأما ما كان الأمر ، فهذه أمور فرعية تتغير بتغير النبوات من غير نكير المتأخر على المتقدم ، وكل حق واجب اتباعه في إبانته .

* يذكر أن القول بتحريرف الكتب المقدسة قديم . وهذا لا يضير القرآن في شيء ، فإن زعم أن صاحب الرسالة قد في هذا من سبقه فهي دعوى بلا برهان . وهل كان كليماندس يقول بتحريرف الكتابين في الثلاث والصلب مثلاً ؟ وهل كان كليماندس ينكر هذه الأمور التي هي من مقومات المسيحية في عهدها المبدل ؟

* إن إنكار يوم السبت في الإسلام أنه — كما يزعم غيرهم — يوم استراح الله فيه قد أنبنى على الإدراك الصحيح لصفات الألوهية ، ولما جاء في القرآن : « ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب » ولاهم الإسلام بعد هذا أن يكون قد أنكر في الزرادشتية أو غيرها .

٨ — وإذا اعتبرنا الآن عمل النبي في مجموعه ، وإذا وجب أن نقول كلمة عن قيمته الذاتية ، ناظرين إليه من ناحية عمله الأخلاقى ، نرى من الطبيعي أن نتجنب كل تقرير أو جدل .

إن بعض المؤلفين ، حتى من المحدثين ، يتركون أنفسهم يندفعون في عرضهم للإسلام إلى تقدير قيمته الدينية حسب درجات يعتبرونها مقاييس مطلقة ويتبعون الحكم الذى يرونه عليه لما يكون بينه وبين هذا المقياس المطلق من نسبة .

إنهم يجدون فكرة الإسلام عن الله أدنى من فكرة الأديان السابقة عنه ؛ ويقررون أن أخلاقه قاسية خطيرة ، لأنها تقوم على مبدأ الطاعة والخضوع الذى يوحى به اسم الإسلام نفسه ؛ كما لو أن الشعور ، القوى جداً عند المسلمين ، بأن يكون المرء خاضعاً لقانون إلهى لا يتأثر ولا يلين ، وكما لو أن إيمانه فى سمو الموجود الإلهى — كما لو أن هذا وذاك ، يظهران عقبات أكيدة تمنعه من الاقتراب من الله بالإيمان والفضيلة وصالح العمل ، ومن أن يكون مقبولاً فى رحمته (سورة التوبة : ٩٩) !

وأخيراً أيضاً ، كما لو أن النظام الفلسفى للأديان يمكن أن يعدل أو يغير من صفة العبادة الداخلية للذى يعبد الله متقياً ، والذى — وهو مدرك بتواضع وخشوع بعميقته وضعفه وعجزه — يرفع روحه إلى المئين لكل قوة وكل !

وأولئك الذين يحكمون على أديان غيرهم طبقاً لمقياس ذاتى ، يمكننا أن نذكرهم بالكلمات العظيمة التى قالها عالم اللاهوت الشهير «لوازى» (١٩٠٦ م) ... « يمكننا أن نقول عن جميع الأديان إنها ذات قيمة مطلقة بالنسبة إلى إدراك أتباع كل منها ، وقيمة نسبية لدى عقل الفيلسوف والناقد^(١٥) » وبتقدير فعل الإسلام أو أثره فى أتباعه ، كثيراً ما تناسينا هذه الحقيقة ، بل كثيراً ما أخطأنا فيما يتعلق بهذا الدين .

إننا اعتبرنا الدين الإسلامى مسئولاً عن عيوب أخلاقية ، ومسئولاً كذلك عن ركود عقلى ، وكل ذلك من الاستعدادات الجنسية ، ومع هذا فإن هذا الدين منتشر بين شعوب من أجناس مختلفة^(١٥) خفف وطأة همجيتها بدل أن يذكيتها كما يُظن .

فالإسلام إذاً ، شأنه فى ذلك شأن سائر الأديان ، ليس شيئاً مجرداً حتى يمكن

عزله عن الظواهر والنتائج التي يبدو بواسطتها ، والتي تختلف باختلاف أدوار تطوره التاريخي ومداه الجغرافي والطابع الجنسي لأتباعه .

وقد حاول بعض الباحثين التدليل على قلة القيمة الدينية والأخلاقية للإسلام ، بالاستناد إلى حجج ترجع إلى اللغة التي ظهرت بها تعاليمه ؛ فقد قالوا مثلاً إن الإسلام خال من الفكرة الأخلاقية التي نسميها الضمير ، محاولين أن يسندوا هذا الزعم بأن اللغة العربية نفسها وسائر اللغات الإسلامية خالية من كلمة خاصة للتعبير تعبيراً دقيقاً عما يقصده من كلمة « ضمير » (١٦) .

وأمثال هذه الاستنتاجات يمكن أن تقال بسهولة في غير هذا من الميادين أو الموضوعات ، إلا أنه أصبح من الثابت أن من الأحكام المتبصرة التسليم بأن كلمة تكون الشاهد الوحيد الجدير بالثقة على وجود فكرة أو عدم وجودها .

« إن النقص أو الثغرة في اللغة لا يفترض حتماً نفس النقص في القلب » (١٧) ؛ فلو كان الأمر كذلك ، كان لنا أن ندعى بحق بأن شعراء « القيدا » كانوا يجهلون عاطفة العرفان بالجميل ، لأن كلمة « شكر » غريبة عن اللغة الشيدية (١٨) .

وفي القرن التاسع فند الجاحظ العلامة العربي ملاحظة أحد أصدقائه من هواة الفنون الجميلة والأدب ، بأن عدم وجود كلمة « الجود » في لغة الروم يمكن أن يتخذ دليلاً على بخل (الروم) المطبوع فيهم ، كما انتقد كذلك الذين أخذوا من فقدان كلمة « نصيحة » في اللغة الفارسية دليلاً أكيداً على الغش الغريزي في هذا الشعب (١٩) . من أجل ذلك حرى بنا أن نجعل للحكم أو المثل الأخلاقية والمبادئ التي ينعكس عنها الفهم أو الإدراك الأخلاقي ، كما هو الأمر في الإسلام ، قوة أعظم من تلك التي نعزوها لكلمة أو تعبير فني ، وفي كثير من تلك الحكم أو المثل والمبادئ إشارة إلى كلمة « ضمير » .

إن بين الأربعين حديثاً النووية ، التي من المعروف أنها تلخص أهم المعارف الدينية للمسلم الكامل ، الحديث السابع والعشرون الآتي ، وهو مستخلص من أعظم كتب الحديث : « عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : البر حسن الخلق ، والإثم ما حاك في النفس وكرهت أن يطلع عليه الناس » .

وقال وابصة بن معبد : « أتيت النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : جئت نسأل

عن البر؟ قلت نعم، قال: استفت قلبك؛ البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك». يريد: «استفت قلبك، فالذى يسبب اضطرابه يجب أن تنتهي عنه».

والرواية الإسلامية تعلم بواسطة آدم قبل موته نفس هذه التعاليم إلى أبنائه، إذ تنتهي هكذا: «عند ما اقتربت من الشجرة المحرمة شعرت باضطراب في قلبي»، ومعنى هذا أن ضميري اضطرب.

إذاً علينا إن أردنا أن نكون عادلين بالنسبة إلى الإسلام، أن نوافق على أنه يوجد في تعاليمه قوة فعالة متجهة نحو الخير، وأن الحياة طبقاً لتعاليم هذه القوة يمكن أن تكون حياة طيبة لا غبار عليها من الوجهة الأخلاقية.

هذه التعاليم تتطلب رحمة جميع خلق الله، والأمانة في علاقات الناس بعضهم ببعض، والمحبة والإخلاص، وقمع الفرائز الأثرة؛ كما تتطلب سائر الفضائل التي أخذها الإسلام عن الأديان السابقة، والتي يعترف محمد بأنبيائها أساندة له.

ونتيجة هذا كله أن المسلم الصالح يحيا حياة متفقة مع أدق ما تتطلبه الأخلاق.

ومما لا شك فيه أيضاً أن الإسلام شريعة، فهو يخضع المؤمنون به لأعمال شعائرية. ومع ذلك فإن هذا ليس من ناحية التعاليم التقليدية التي استند إليها نموه.

* يذكر أن الإسلام أخذ الفضائل عن الأديان السابقة، وأن محمداً عليه السلام يعترف بالأنبياء السابقين أساندة له. وهذه العبارة توهم ما لا يفهم المسلم؛ فالمسلم يفهم أن الفضائل ومكارم الأخلاق وأصول العقائد تنفق فيها الأديان، وجميعها من مصدر واحد، وهو الله العلي الحكيم، ولم يأخذ دين عن دين؛ والأنبياء السابقون أمر النبي أن يقتدى بهم في طريقهم في الإيمان بالله وتوحيده. وأصول الدين دون الشرائع الفرعية؛ وحاصل ذلك أن يقتدى بهم في المقام على تبليغ ما أمر به والصبر في هذا السبيل، لا أن يأخذ عنهم ما أتوا به، فقد كفل الله ذلك بالوحي.

ونرى الكاتب لا يذكر في هذا المقام ما جاء في سورة آل عمران: «وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة، ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه، قال أأقررتم وأخذتم على ذلسم إصري، قالوا أقررنا، قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين»؛ فقد حملها بعض المفسرين على أن الغرض منها التنويه بقدر الرسول عليه الصلاة والسلام، وأنه أخذ العهد على كل نبي أن يؤمن بالرسول إن أدركه، أو على أن كل نبي عليه أن يؤمن بمن يجي من الأنبياء بعده. وفي هذا دلالة أى دلالة على أن المتأخر من الأنبياء لا يأخذ عن المتقدم.

فإن قال قائل: هذه دعوى الدينين؛ قلنا: نعم، هذه دعواهم بما يعملون، ويقطعون به ويؤمنون به. ودعوى غيرهم تظن وتوهم، فهي في حيز الرد والإنكار.

وتطوره فحسب ، بل أيضاً من ناحية أن معيها الأول — وهو القرآن — يعتبر صراحة أن الأعمال بالنيات ، وبعد النية معياراً للقيمة الدينية ، ويرى أنه إذا لم تقترن دقة احترام الشريعة بأعمال رحمة وخير كانت قليلة القيمة .

ليس البرّ أنْ تَوَلَّوْا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَسَنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ (٢٠) ذَوَى الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِنِعْمَتِهِ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ «سورة البقرة : ١٧٧» .

وفما يتعلق بشعائر الحج التي نظمها ، أو على الأحرى احتفظ بها من بين تقاليد الوثنية العربية ، استناداً إلى كلمة الله : « ولكل أمة جعلنا منسكاً ليعذروا اسم الله على ما رزقهم » ، جعل محمد أهمية كبرى لنية التقوى التي يجب أن تصحب هذه الشعيرة حين يقول : « لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم » (سورة الحج : ٣٤ ، ٣٧) .

والجزء الأكبر للإخلاص (سورة غافر : ١٤) وتقوى القلوب (سورة الحج : ٣٢) ، و « للقلب السلام » (سورة الشعراء : ٨٩) مما يطابق السكامة العبرية « لبح شاليم » الواردة عن داود في المزامير . فهذه هي وجهة النظر التي تسود في تقدير الفضل الديني للمؤمنين .

وهذا الاقتناع قد نما مذهبياً فيما بعد ، كما سنرى ، بفضل التعاليم المستخلصة من السنة والتي ما لبثت أن شملت جميع نواحي الحياة الدينية ، وبفضل نظرية النية والقصد والروح التي تلهم الأعمال والتي اتخذت معياراً لقيمة العمل الديني ؛ فمجرد ظل باعث أثرى أو رياءى يجرّد كل عمل طيب من قيمته .

ومن هذا يتبين أنه ليس من قاض عادل يستطيع أن يوافق على هذه الجملة التي نطق بها القسيس البروستانتى « تيسدال » ، وهى : « من البديهي أن طهارة القلب لا يمكن أن تعتبر ضرورية أو مرغوباً فيها ؛ والواقع ، أنه يصعب علينا أن نقول إنها مستحيلة لدى المسلمين » (٢١) .

ما هو إذا الطريق (ربما يمكن أن نقرب إليه الباب الضيق المؤدى إلى الحياة في إنجيل متى^١ إصحاح ٧ عدد ١٣) الذى يجتازه أهل اليمين الذين كتبت لهم مُتَع الجنة؟ فى هذا الطريق لا يُمكننى بالحياة فى تقوى غاشة كاذبة ، كلها شعائر تحقق جميع أشكال العبادة الخارجية وصورها .

بل المطلوب هو - فيما يتعلق بعمل الخير - « فَكْ رَقَبَةً ، أَوْ إِطْعَمْ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ ، يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ، أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَقْرَبَةٍ ، ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالْبَصِيرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ ، أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ » (سورة البلد : ١٣ - ١٧) . وهذا تفصيل أو شرح مطول لما جاء به النبي « أشعيا » (إصحاح ٥٨ عدد ٦ - ٩)^٢ وسنشرح فى القسم المقبل أن تعاليم القرآن تجد تكملتها واستمرارها فى مجموعة من الأحاديث المتواترة ، التى وإن لم ترد من النبي مباشرة ، تعتبر أساسية لتمييز روح الإسلام . ولقد أفدنا من بعضها فى الفقرات السابقة .

وبما أننا قد اجتزنا مرحلة القرآن إلى تقدير أخلاق الإسلام من الوجهة التاريخية طبقاً لخطه هذا الدرس ، لانستطيع إلا أن نشير إلى أن المبادئ الواردة فى القرآن بشكل واضح وصريح نوعاً - وإن كان أولياً - قد توسع فيها ووضحت بعدئذ ، كما قد فصلت بشكل أدق فى عدد كبير من التعاليم والمبادئ التى نسبت للنبي بعدئذ .

ففى وصية للنبي إلى أبى ذر نجده يقول : « يَا أَبَا ذَرٍّ ! صَلَاةٌ فِي مَسْجِدِي هَذَا تَعْدِلُ أَلْفَ صَلَاةٍ فِي غَيْرِهِ مِنَ الْمَسَاجِدِ إِلَّا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ ، وَصَلَاةٌ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ تَعْدِلُ مِائَةَ أَلْفَ صَلَاةٍ فِي غَيْرِهِ ، وَأَفْضَلُ مِنْ هَذَا كُلِّهِ صَلَاةٌ يَصْلِيهَا الرَّجُلُ فِي بَيْتِهِ ، حَيْثُ لَا يَرَاهُ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ، يَرْجُو بِهَا وَجْهَ اللَّهِ » (قارن إنجيل متى إصحاح ٦ عدد ٦) . وقيل فى موضع آخر عن النبي أيضاً : « هَلْ لِي أَنْ أَقُولَ لَكَ مَا هُوَ الْعَمَلُ الْأَكْثَرُ قِيَمَةً وَفَضِيلَةً مِنْ جَمِيعِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَالصَّدَقَاتِ ؟ هُوَ الْإِصْلَاحُ بَيْنَ عَدُوِّينَ » . وقال عبد الله بن عمر : « مَهْمَا رَكَعْتَ لِلصَّلَاةِ إِلَى دَرَجَةٍ أَنْ يَصْبَحَ جِسْمُكَ مَحْنِيًا

^١ ذكر أن ما جاء فى سورة البلد تفصيل مطول أو شرح لما جاء فى سفر أشعيا . وهذا كما نرى تفحص على عادته ؟ وما كان النبي صلى الله عليه وسلم ليعرف من أخبار أشعيا وغيره إلا ما نبأه الله وقصه عليه ، وما رأينا هؤلاء المتخرصين دليلاً على إفسكهم فيما يزعمون .

كالسرج ، ومهما صمت حتى تصبح جافاً كوتر القوس ، فإن الله لن يقبل أعمالك حتى تضم إليها التذلل .

وأجاب النبي عن السؤال : أى الإسلام خير ؟ بأن « أفضل الإسلام هو إطعام الجائع ونشر السلام بين من عرفت ومن لم تعرف » ، أى للعالم كله . وجاء عنه أيضاً : « من لم يمتنع عن قول الزور والعمل به فليس لله حاجة فى أن يدع طعامه وشرابه » ، « ان يدخل الجنة من أحدث ضرراً لغيره » .

وعن أبى هريرة أن أحدهم تحدث إلى النبي عن امرأة معروفة بصلواتها وصومها وصدقاتها ، سكن لسانها كان يخرج من حولها ، فحكم النبي عليها قائلاً : « إن مصيرها إلى النار » . ثم تحدث الرجل نفسه عن امرأة أخرى سيئة السمعة ، لأنها تهمل الصلاة والصيام ، لكنها اعتادت أن تعطى المموزين من اللبن وألا تسيء إلى من حولها ، فقال النبي : « إن مصيرها الجنة » .

إن هذه الأحاديث ، وغيرها من النصوص الماثلة لها والتي يسهل علينا جمعها ، لا تمثل مجرد وجهات نظر شخصية خاصة بطبقة سامية أخلاقها تحسب ، بل إنها تعبر عن الشعور أو العاطفة العامة لفقهاء الإسلام ، وربما كان الغرض منها مقاومته التقوى الكاذبة التي كانت منتشرة حينئذ .

ومن الواضح أن هذه النصوص بعيدة عن الإعلان بأن خلاص الروح وأمنها متوقف فقط على رعاية الشرائع الصورية ؛ « الإيمان بالله والعمل الطيب التقى » أى أعمال الإحسان ، هذا هو لب الحياة المحبوبة عند الله .

على أن الأمر إذا كان متعلقاً بصفة خاصة بالجانب الشكلى للسلوك الدينى ، لا نجدما يذكر أولاً إلا الصلاة ، التي تؤدى بحركات دينية مشتركة ويراد بها إظهار الخضوع لقدرة الله التي لا حد ولا نهاية لها ، ثم تأتى بعدها الركاة ، التي يجب أداؤها لصالح المجتمع العام ، ولهذا وضعها الشرع فى المسكن الأول ، شعوراً منه بواجب الرعاية للفقراء والمساكين ومن إليهم من الأرامل والأيتام وأبناء السبيل .

ولكن الإسلام ، فى خلال توسعه التالى وبفعل التأثيرات الأجنبية ، ترك مجالاً لدقة الفقهاء المفتين وعلماء العقائد ، وكان دخول الحكمة التفكيرية على مبادئ الطاعة والإيمان بالله (إيماناً قلبياً) سبباً لإفسادها . وسنشهد فى القسمين التالين

(الثاني والثالث) هذا التطور ، كما سنجد أيضا فيما يلي من هذه الدراسة نزعات كان لها رد فعل ضد هذا الضلال .

٩ — ولنتقل الآن إلى ظلال هذه اللوحة . لو أن الاسلام قد تمسك بشهادة التاريخ الحق تمسكا دقيقا لوجد أنه لا يستطيع أن يمد المؤمنين به بفكرة مثالية للحياة الأخلاقية ، وهي فكرة اتخاذ الرسول مثلا أعلى واحتذائه . لكن المؤمنين لم يتركوا أنفسهم يتأثرون بصورة محمد كما رسمها التاريخ الصادق ، بل حلّ محلها منذ أول الأمر الأسطورة المثالية للنبي في رأيهم .

إن علم الكلام في الإسلام قد حقق هذا المطلب ، بما رسم للنبي من صورة تمثله بطلا ونموذجاً لأعلى الفضائل ، لا مجرد أداة للوحي الإلهي ولشره بين غير المؤمنين (٢٢) على أنه يبدو أن هذا لم يردده محمد نفسه ؛ فقد قال إن الله أرسله « شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً » سورة الأحزاب : ٤٥ ، ٤٦ ، أى إنه مرشد لا نموذج ومثل أعلى ، أو على الأقل إنه ليس كذلك (أسوة حسنة) إلا بفضل رجائه في الله وذكره الله كثيراً (سورة الأحزاب : ٢١) .

ولقد كان — على ما يبدو — مدركا بإخلاص إدراكا صحيحا ضعفه الإنسانى ، وكان يريد أن يرى فيه المؤمنون رجلا له عيوب الإنسان ، ومن ثم كان عمله أعظم من شخصه . ولم يشعر في نفسه أنه قدس ، ولم يرد أنه يعتبر كذلك ، وسنعود إلى هذا

* الآية « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً » أساء المؤلف فهمها ؛ فقله : لمن كان يرجو الله واليوم الآخر بدل من لكم ، فكأنه قل : لقد كان لمن يرجو الله واليوم الآخر أسوة حسنة فى رسول الله . أفبعد هذا يقال : لم يكن أسوة الخ . ولقد كان الرسول فى حياته مثالا أعلى للمؤمنين قبل أن يخلق علم الكلام ، وكانوا يقتدون به فى كل شئ ، حتى فى العادات ، واثناء ابن عمر وغيره معروف ؛ وكذلك ما حصل فى قصة الحديبية واقنداؤهم به فى وضوئه وغيره معروف .

وكان الرسول يرى من نفسه التواضع ليقندى به فى ذلك ويقول : إنما أنا عبد آكل كل كىأ كل العبد ، وهو يعرف منزلته عند الله ومكانته من الرسل ، ويقول : « أنا سيد ولد آدم » . فإن كان المؤلف يريد أنه لا يشعر بأنه قدس بالمعنى المعروف عند الكتابيين بما يخرج من صفات البشر فهذا صحيح . وقد كان الرسول يعلم طبعاً أنه صاحب معجزات ، وإلا لم يستع لنفسه أن يدعى الرسالة . والمؤلف أخيراً يلاحظ بالضعف الإنسانى عند الرسول ، فما آية ذلك ، وما السيئات التى صدرت منه تحت هذا الضعف ؟

الموضوع فيما بعد عند بحث العقيدة وتنزيهاها من الأخطاء . بل كان ضعفه البشرى هو ما جعله يأتى أن يكون صاحب معجزات ، على أن الزمان والبيئة قد سهلا له أن تكون له صفة القداسة .

ولا ننسى أن من الواجب علينا أن نوجه النظر إلى الطريقة التى حددت له رسالته وتحقيقها ، خصوصا فى العصر المدنى ، أى فى الأثناء التى حدث فيها أن تحول من المتشكك المستسلم الصابر إلى رئيس الدولة المحارب .

والفضل فى إيضاح الموضوع يرجع إلى العلامة الإيطالى « ليون كانيانى » فى كتابه القيم « حوليات الإسلام » : فقد استعرض مصادر التاريخ الإسلامى استعراضاً عاماً ، ونقدتها نقداً دقيقاً عميقاً لم يسبق له مثيل فى الأبحاث التى تقدمته ، فأوضح المظاهر الدنيوية للعصر الأول من عصور تاريخ الإسلام . وكان أن أدى هذا البحث إلى تصحيحات جوهرية فى وجهات النظر التى كان مساماً بها قبله ، فيما يتعلق بتأثير النبى نفسه .

إنه من الواضح أننا لا نستطيع أن نطبق فى العصر المدنى على عمل محمد المثل القائل : « الكلمة أقوى من السيف » فنذ تركه مكة تغير الزمن ولم يصر واجبا بعدُ « الإعراض عن المشركين » (سورة الحجر : ٩٤) ، أو دعوتهم كما يقول القرآن : « بالحكمة والموعظة الحسنة » (سورة النحل : ١٢٥) : بل حان الوقت لتتخذ كلمته لهجة أخرى : « فَإِذَا أَنْسَاخَ الْأَشْهُرِ الْحُرُمِ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ » (سورة التوبة : ٥) « وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » (سورة البقرة : ٢٤٤) .

وبعد أن كانت الرؤيا تكشف له أنه يار هذا العالم السيئ ، انتقل فجأة إلى تصور مملكة فى هذا العالم . وقد أدى هذا الطابع إلى نتائج كانت محتومة بسبب التغير السياسى الذى أثاره فى الجزيرة العربية نجاح تبشيره ، والدور الشخصى الذى قام به وكان له الأثر الكبير فى الدعوة .

فهو الآن يحمل السيف فى العالم ، ولا يكتفى بـ « عصاه التى يضرب بها الأرض » ولا بنفثات شفثيه لإبادة الكفرة ، بل هو نفير الحرب الذى كان ينفخ فيه : وهو

السيف الدامى الذى رفعه لإقامة مملكته* . وفى رواية إسلامية متواترة ، تبين منها مهمته مركزة فيها ، إنه حمل اللقب الذى ورد فى التوراة وهو : « نبي القتال والحرب » (٢٣) :

إذاً ، البيئة التى شعر أن من واجبه العمل فيها بأمر الله ، لم تكن لتتيح له أن يعمل نفسه براحة مأمونة : « إِنَّ اللَّهَ يُحَارِبُ مِنْ أَجْلِكَ ، وَيُمْكِنُكَ أَنْ تَسْكُتَ » . بل كان عليه أن يقوم بكفاح ماضى ، فى الأمة التى بُعث فيها وفى العالم كله ، لضمان ذيوع دعوته ، والاعتراف بسيطرتها وتعاليمها ، وكان هذا الجهاد المادى العالمى هو الوصية التى تركها محمد لخلفائه .

والنتيجة أنه لم يكن عنده أى إيثار للسلام . « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ... فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكُكُمْ أَهْمَالَكُمْ » (سورة محمد : ٣٣ — ٣٥) . ويجب الجهاد حتى تكون « كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا » .

ومن قعد عن الجهاد من المؤمنين اعتبر كأنه لا يأبه بإرادة الله ، ومسألة الوثنيين الذين يصدون عن سبيل الله لا يمكن أن تكون فضيلة ؛ « لَا يَسْتَوْى الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرَ أُولَى الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ، دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً » (سورة النساء : ٩٥ ، ٩٦)** .

١٠ — كذلك انقضت المرحلة الثانية من رسالة محمد ، متعلقة بمصالح هذا العالم ،

* إن الرسول فى المدينة ، وقد تمثل مايفتح على أمته من الممالك ، لم ينس العالم الآخر . ويقول فى أيام الخندق أو غيرها وقد أرى هذه الفتوح مامعناه . لى أخاف عليكم هذه الفتوح أن تفتنكم عن دينكم ؛ فلم ينقلب فى المدينة ملسكا همه الثراء له ولأتمته كما يصوره الكاتب ، فالرسول فى مكة هو الرسول فى المدينة ، ولم تزل عيشته بعد الفتوح وما أفاء الله عليه العيشة الأولى .

** كانت مهمة المجاهدين فى الإسلام هداية الكافرين ، وإخضاعهم إن لم يهتدوا حتى لا يستشرى شرهم فينالوا من الإسلام ، ففرضهم دينى أبداً ؛ ولم يطبع الإسلام بالطابع الحزبى رغبة فى الحرب ، بل الغرض الأول هو دفع العدوان عن الدين ونشر مبادئه القوية .

ومتأهبة دائماً لحالة الحرب . وكما أن طابعه الخاص انتقل إلى مناطق الحياة الحاضرة ، كذلك تأثر بسببها ترتيب أفكار دينه العليا .

وهكذا كان من الجهاد والنصر ، المعبرين وسيلة لرسالته النبوية ، أن غيرا الفكرة عن الله ، الذي أراد أن يؤكّد في ذلك الحين وما بعده النصر بقوة السلاح . ومما لا شك فيه أن محمداً تصور الله بصفات مطبوعة بقوة بطابع التوحيد ، الله الذي في سبيله قاد محاربيه وجملهم يحملون ما تقتضيه سياسته من جهود .

وكذلك اجتمعت القدرة الإلهية المطلقة والساطان غير المحدود لله مالك يوم الدين ، والشدة ضد العصاة قساة القلوب ، برحة الله وحلمه ؛ فالله غفور للذنبين ، ورحيم بالنادمين . « كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ » (سورة الأنعام : ٥٤) .

وهذا يفسر التعليم المتواتر المعروف وهو أنه لما أتم الله الخليقة كتب في اللوح المحفوظ إن رحمتي تغلبت على غضبي^(٢٤) . ولكن عند ما بلغ بعقابه من أراد وسعت رحمته كل شيء (سورة الأعراف : ١٥٦) . ولم ينس محمد صفة المحبة بين الصفات التي يذكرها الله : إن الله ودود محب ، « إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ » (سورة آل عمران : ٣١) ، ولكن « الله لا يحب الكافرين » (سورة آل عمران : ٣٢) .

لكن الله أيضاً إله الجهاد الذي يقاتل أعداءه بواسطة النبي وأتباع النبي ، وهذه الصفة أدت إلى نتيجة حتمية ، وهي أن تتمرح بفكرة الله — كما كان يمثلها محمد — بعض السمات الأسطورية التي تقلل من شأنها ، كما لو أن المحارب ذا القدرة اللاإنسانية في حاجة إلى الدفاع عن نفسه ، ضد كيد أعدائه ومقاومتهم بلا انقطاع ، بوسائل تشبه وسائلهم وإن كانت أقوى منها ؛ لأنه ، حسب مثل عربي قديم مأثور ، « الحرب خدعة » ؛ وفي القرآن « إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ، وَأَكِيدُ كَيْدًا » (سورة الطارق : ١٥ ، ١٦) .

* لم تتغير فكرة الرسول عن الله ، وحاشاه . أفإذا صبر في مكة وحارب في المدينة ، أفيقتض ذلك بتغيير فكرته عن الله !

** عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن الله لما قضى الخلق كتب عنده فوق عرشه : إن رحمتي سبقت غضبي . ج ٩ ص ١٢٥ من طبعة مصر بولاق ١٣١٥ هـ .

وَيَصِفُ اللَّهُ الطَّرِيقَةَ الَّتِي يَرَاهَا لِعَقَابِ مَنْ كَرَى وَحِيهِ ، بِاعْتِبَارِهَا كَيْدًا قَوِيًّا ،
فَيَقُولُ : وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ، وَأُمْلِي لَهُمْ أَنْ
كَيْدِي مَتِينٌ » (سورة الأعراف : ١٨٣) ، وهذا يساوى ما فى الآية ٤٥ من
سورة القلم .

وقد استعملت دائماً كلمة « كيد » للتعبير عن ضرب غير هجومى من الخداع
والدس^(٢٥) ، ولكن كلمة « مكر » تدل على معنى أخطر من كلمة « كيد » . وقد
ترجمها « بالمر » بالإنجليزية تارة بمعنى craft وتارة بمعنى plot وتارة stratagem
ولكنها تشمل أيضاً فكرة تدبير دسائس وكيد ودس ، وفى ذلك يقول فى القرآن :
« وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ » (سورة الأنفال : ٣٠) * .

وهذا لا ينطبق فقط على أعداء الله وأعداء رسالته من معاصرى عهد الذين أظهروا
عداءهم بمحاربتهم واضطهادهم ، بل هذا السلوك قد قيل عن الله فى معاملة الأمم الوثنية
القديمة التى سخرت من الأنبياء المرسلين إليها ؛ أمثال ثمود الذين نبذوا صالحاً المرسل
إليهم (سورة النمل : ٥١) ؛ ومدين الذين أرسل إليهم شعيب وهو النبی بثرو
المذكور فى التوراة ؛ (سورة الأعراف : ٩٥ — ٩٧) .

وليس من الممكن بطبيعة الحال أن نزع أن محمداً يتصور الله كأنه يكيد ويمكر
حقاً . ففى هذه الكلمات من تهديد يجب أن يفهم بمعنى آخر ، وهو أن الله يعامل
كلاً حسب سلوكه وعمله^(٢٦) ، وأن أى مكر أو كيد لن يجدى شيئاً ضد الله
الذى يرد إلى العدم جميع المساكيد الكافرة الأثيمة التى يقوم بها أعداؤه ، فيسبىق
نياتهم السيئة ويجعل المؤمنين بمنجاة من أن يصابوا بالمساكيد والخيانة والخداع^(٢٧)
« إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا ، إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ » (سورة
الحج : ٣٨) .

* عمد السكاك إلى آيات وردت فى جانب الله على سبيل الشاكلة والاستجارة والتوسع فى
العبارة ، على سنن العرب فى كلامهم ، فحملها على الحقيقة وبني عليها نتيجة فاسدة ؛ مثل ويمكرون
ويمكر الله ، والعجب أن السكاك يعود بعد هذا فيقرر أن الرسول لم يكن يفهم هذه الآيات على
ظاهرها ، بل يفهمها بمعنى صحيح مناسب . وإذن ففهم هذا الإيهام ، وأين هى السمة الأسطورية
التي يزعمها .

هذا ، وإن الطريقة التي اصطنعها محمد ، والأسلوب الذي يعبر به في وصف الله رب العالم ، وهو يقاوم كيد الكائدين ، يصور سياسة النبي الحقيقية التي انتهجها ليقاوم ما أقام في سبيله من عقبات . فعقليته الخاصة . والخطة التي اتخذها ضد أعدائه في الداخل^(٢٨) ، قد انعكست صورتها على الله الذي - كما قال - يضمن لنبيه النصر بأسلحته التي يراها . إنه في هذا يقول : « وَإِذَا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ ، وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِيَّاهُمْ لَا يُعْجِزُونَ » (سورة الأنفال : ٥٨ . ٥٩) .

وعلى كل ، فإن هذه الكلمات التي لها دلالتها الاصطلاحية تدل على عقلية سياسية محنك ، أكثر من دلالتها على عقلية رجل صابر سلاحه المثابة ، ويجب أن نلح خاصة في هذه النقطة التي تؤثر في أخلاق الإسلام والتي تحظر بشدة الغدر حتى بالكافرين^(٢٩) .

ومع هذا فهناك ضلال أسطوري في الطريقة التي يتصور بها محمد الله ، إذ تؤدي إلى أن الله ينزل من عليائه السماوية ليصبح الشريك المعين للنبي في جهاده الذي أخذ في الاضطلاع به في هذا العالم .

إنه كلما أخذ عمل رسالة محمد يتقدم تقدماً خارجياً ، تم التحول تدريجياً : فبعد أن كانت تحت سلطان الرؤى التي تتعلق بالدار الأخرى ، والتي كانت تملأ نفسه وتؤثر في تبشيره خلال المرحلة الأولى من نبوته ، نراه انتقل إلى الأمانى الدنيوية القوية التي صار لها التفوق في خلال مراحل نجاحه . وهذا هو ما طبع الإسلام التاريخي بطابع الدين الحربي المتناقض تنافضاً مطلقاً مع مرحلته الأولى ، حيث لم يفكر في مملكة دائمة في عالم مصيره إلى الفناء .

والذي فعله في الوسط الحربي المحيط به مباشرة ، هو أنه أوصى بتحقيق رسالة مستقبلية لأمته ، وهي : جهاد الكافرين ، والتوسع في نشر الإسلام وفي سيطرته

^{٢٨} يقول إن عدداً يتصور أن ينزل الله من عليائه ليعينه في حروبه ، ومحمد أبعد الناس أن يتصور النزول الحسي لله أو أى شيء فيه يمت للجسدية ، والإعانة بنصره وإقداره لا ضلال فيها .

- التي هي سيطرة الله - على أوسع نطاق . ومن ثم ترى أن مهمة المجاهدين في الإسلام لم تكن هداية الكافرين بحسب ، بل وإخضاعهم أيضاً^(٣٠) .

١١ - للباحثين آراء متعارضة أثرت عنهم فيما إذا كانت فكرة محمد الأولى قد قصرت على وطنه العربي ، أو إذا كانت فكرته عن رسالته النبوية قد شملت ميداناً أوسع ؛ وبعبارة أخرى ، هل كان يشعر في قرارة نفسه أنه نبيّ وطني أم نبيّ عالمي أرسل للناس كافة؟^(٣١)

أعتقد أننا نستطيع الأخذ بوجهة النظر الثانية^(٣٢) ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك أنه ردد أولاً دعوة الله التي أحسّها في قرارة نفسه ، والرهبة التي شملته من أجل مصير العصاة ، في الوسط المباشر الذي تفتح فيه الشعور برسالته النبوية فأدركها ؛ ويتبين ذلك مما جاء في القرآن : « وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ » (سورة الشعراء : ٢١٤) ، وإنك لمرسل « لَتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا » (سورة الأنعام : ٩٢) ،

ولكن مما لا شك فيه أن نظريته الداخلية قد امتدت منذ أول رسالة إلى مدى أوسع وأفق أرحب ، برغم أن أفقه الجغرافي المحدود لم يكن ليترك له مجالاً للتفكير في وضع خطة أولية لدن عالمي ، فمنذ بدء الأمر كانت فكرته عن رسالته أن الله أرسله « رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ » (سورة الأنبياء : ١٠٧) .

وهناك جملة تكررت كثيراً في القرآن ، وهي وصف التعاليم الإلهية بأنها ذكر للعالمين . (سورة يوسف : ١٠٤ ؛ سورة الصافات : ٨٧ ؛ سورة القلم : ٥٢ ؛ سورة التکویر ٢٧) فلكمة «العالمين» لها في القرآن دأماً معنى عالمي ؛ فالله « رَبُّ الْعَالَمِينَ » ، وقد جعل ما أراده من اختلاف الألسنة والألوان آيات ودروساً للعالمين (سورة

* يعنى أيضاً على عاداته في الزعم بتغير حالة الرسول وطعمه في الدنيا وانتقاله محارباً جباراً . وهذا أبعد شيء في حياة الرسول ؛ فقد كان إذا عاد من فتح أو غزو يكون هجيراً : « تائبون آيرون ، إلى ربنا عابدون » ؛ فكان المشيطر عليه في وعلى أعماله النظر إلى الآخرة ، وواجب الدين والتعذير من عذاب الآخرة والتبشير بنعيم الجنة وما فيها ما يزال ميثوقاً في تضاعيف السور المدنية . وترى في سورة النساء المدنية قوله تعالى : إن الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم ناراً كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها لينذوقوا العذاب إن الله كان عزيزاً حكيماً ، والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً لهم فيها أزواج مطهرة وندخلهم ظلاً ظليلاً » .

الروم : ٢١) إذا ، المقصود هو الإنسانية بأوسع معانيها وذلك له ما يشبهه في إنجيل مرقس ١٦ : ١٥ .

كذلك توسع في رسالته حتى شملت كل المحيط الذي أدركته معلوماته . وبديهي أن مجهوده المباشر اتجه إلى عشيرته وبلاده أولاً ، ولكن العلاقات التي أخذ - عند نهاية رسالته - في عقدها مع الدول الأجنبية ، وكذلك الأعمال والمشاريع التي نظمها ، هذه وتلك ، تكشف عن جهد تجاوز حدود الجزيرة العربية .

ومما لا حظه « نولدكه » أن خطه كانت ترمي إلى ميادين أوسع ، إذ كان على يقين من الالتقاء بالروم خصوصاً له ؛ وكان آخر ما أوصى به المجاهدين متجهاً إلى غزو أو فتح الامبراطورية البيزنطية . وإن الفتوحات الكبرى التي تمت بعد وفاته ، بمعرفة الذين كانوا أكثر أصحابه اطلاعاً على نواياه ومشروعاته ، لهي أحسن تفسير لإرادته الخاصة في هذا الصدد .

والتواتر من الأحاديث الإسلامية نفسها يعبر عن إدراك النبي بأن رسالته موجهة إلى الجنس الإنساني بأسره أو للناس كافة ، وبين ذلك فيما توارى من مثل هذه الأحاديث النبوية : « للأحمر والأسود » (٣٣) ، فالطابع العالمي لرسالته يتسع حتى تشمل أوسع الميادين التي يمكن تصورها (٣٤) .

وبحسب هذه الأحاديث نرى النبي قد عبّر عن فكرته في فتح العالم بأقوال واضحة ، وتنبأ عنها بأعمال رمزية ، وبعض هذه الأحاديث ترى أن في القرآن نفسه وعداً بفتح امبراطورية فارس وامبراطورية الروم قريباً ، (سورة الفتح : ١٩ ، ٢٠) (٣٥) .

وبديهي أننا لا نستطيع الذهاب إلى هذا المدى البعيد مع رجال الدين المسلمين . ولكن ، حتى إذا أخضعنا مبالغاتهم للنقد ، نستطيع أن نوافق - استناداً إلى وجهات النظر التي عرضناها هنا - على أن هدفاً كان يتصور الإسلام بوجه عام قوة تتجاوز بكثير حدود الشعب العربي وتشمل جزءاً كبيراً من الجنس البشري .

وعلى كل ، فقد تحقق ذلك ؛ إذ أن الإسلام بدأ ، غداه وفاة مؤسسه ، سيره المنتصر في آسيا وإفريقية .

١٢ — ومن الخطأ الخطير أن ننسب للقرآن أكبر القيم في بيان طابع الإسلام بوجه عام ، كما أننا من باب أولى لا نستطيع أن نؤسس حكمنا على الإسلام مستندين إلى هذا الكتاب وحده المقدس لدى الأمة الإسلامية . والواقع أن هذا الكتاب لم يحكم الإسلام إلا في خلال العشرين سنة الأولى من نموه .

ففي خلال حياة الإسلام التاريخية كلها ظل القرآن في رأى أتباع دين محمد عملاً أساسياً محترماً باعتباره موحى به ، كما ظل كذلك موضع إعجاب عظيم إلى حد لم يظفر به أى عمل من الأعمال الأدبية العالمية^(٣٦)

ولكن بالرغم من أن الإسلام في أطوار نموه التالية قد اتخذ القرآن أساساً — وهو أمر طبيعي — ، وبالرغم من أنه كان يوزن به جميع منتجات العصور المتأخرة ، وبالرغم من أن كل شيء قد تصوّر أنه متفق معه أو حوّل تصور ذلك — بالرغم من هذا كله ، فإننا لا يمكن لنا أن نتناسى أن القرآن بعيد كل البعد عن أن يكفي وحده لمواجهة عقلية الإسلام التاريخية .

إن الرسول نفسه قد اضطر بسبب تطوره الداخلي الخاص ، وبحكم الظروف التي أحاطت به ، إلى تجاوز بعض الوحي القرآني إلى وحي جديد في الحقيقة ، وإلى أن يعترف أنه ينسخ بأمر الله ماسبق أن أوحاه الله إليه .

فإذا كان الأمر كذلك في عصر النبي ، فمن الأولى أن يكون كذلك — بل أكثر من ذلك — عندما تجاوز الإسلام حدود البلاد العربية وتأهب لكي يصير قوة دولية . إننا لا نفهم الإسلام بلا قرآن ، لكن القرآن وحده بعيد عن أن يكفي لمواجهة العقلية الإسلامية التامة في سيرها التاريخي .

وسندرس عن كسب ، في الأقسام المقبلة ، أطوار نموه التي تجاوزت حدود القرآن .

* الكتاب والسنة وما فهمهما من أصول ومبادئ يواجهان الحياة العامة للإسلام في كل عصوره ، وما كان من نسخ في حياة الرسول كان لأن الوحي لم يكمل ، فأما بعد وفاته فقد كمل الوحي وأقفل باب النسخ . ويفزع المسلمون في أمورهم دائماً إلى الكتاب والسنة ، فإن خرج بعضهم على قواعد الدين فقد ظلم نفسه ، وبأن الحسبان في عمله . ويشهد الكتاب أن القرآن كان دستور المسلمين في العصر الأول ، وقد كان المسلمون أولى قوة وأولى بأس وذوى مدنية راقية . أفلم يكن هذا دليلاً كافياً لكفاية الكتاب والسنة .

تطور الفقه

١ - أتاح « أناتول فرانس » في قصته *Sur la pierre blanche* للجماعة مثقفة تهتم بأحوال العالم القديم ، فرصة تبادل الآراء والأفكار في حديث ذهب مذاهب مختلفة ، فيما يتعلق بمسائل التاريخ الديني .

وقد أجرى على لسان أحدهم ، وقد تشعب الحديث ، هذه الحكمة : « إن من يؤسس ديناً لا يدري ماذا يفعل » ، أى « إنه من النادر أن يدرك مؤسس الدين مدى أثر عمله على تاريخ العالم » . وهذه الكلمة تنطبق أفضل انطباق على محمد [صلى الله عليه وسلم] * .

وإنه ليصح لنا أن نضيف أيضاً إلى ذلك ، أنه بعد هذه الانتصارات الحربية التي لم يشاهدها الرسول ، وجدت أمام أعيننا رقعة فسيحة كبيرة للإسلام جاوزت حدود الوطن وقد فتحت بقوة السيف .

وأنه من ناحية أخرى لم تكن النظم التي وضعها في حياته لتكفي للعلاقات الكبيرة التي واجهها الإسلام الفاتح منذ الأيام الأولى ؛ فقد كان تفكير الرسول متجهاً فقط ودائماً إلى تلك الأوضاع الضرورية أولاً وبالذات * .

وقد خطت الأمة الإسلامية تحت سلطان خلفائه المباشرين قدماً في الطريق ، سواء في ذلك ما يتعلق بالمسكنات الداخلية ، أو فيما يتعلق بأمور البلاد المفتوحة ،

* إن النبي صلى الله عليه وسلم قد كان يعلم ما يصيبه الإسلام من الانتشار وتمكين السلطان ، وقد بشر أصحابه بالفتوح التي تمت في عهد خلفائه . وفي سورة النور : « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم » .

** النظم التي جاءت في الكتاب كفت وتكفي ما جدد ويحسد من العلاقات ، بتفصيلها أو إجمالها وبما فيها من مبادئ وأصول . ولم يكن التشريع مقصوراً على الضروري في زمن البعثة ؛ فالجزية وأمثالها وضعت نضاماً ينفذه من يأتي بعده .

وصارت بذلك — بعد أن كانت أمة دينية بمكة ارتقت في المدينة إلى صورة سياسية ساذجة — دولة سياسية عالمية .

وسواء في البلاد العربية نفسها ، أو البلاد المفتوحة ، كانت تجدّ علاقات تحتاج إلى التقنين ، وأسس للدولة يلزم تمكينها وتثبيتها ؛ كما أن الأفكار التي جاء بها القرآن كانت مبادئ وأصولاً ، يجب أن تتطور بسبب اتساع دائرة الأفكار المستنتجة . كما أنه في الحوادث الكبيرة التي لمس الإسلام بواسطتها دائرة الأفكار الأخرى ، فتح المسلمون المفكرون باب التفكير في المسائل الدينية ، التي كانت مقفلة إلى ذلك الحين في بلاد العرب ؛ وكذلك كانت في الوقت نفسه تُقنّن مسائل الحياة العملية ، وأشكال العبادات في أصول ضرورية ، تقنيناً متأرجحاً غير ثابت .

وكانت تطورات التفكير الإسلامي ، ووضع الأشكال العملية ، وتأسيس النظم — كل ذلك كان نتيجة لعمل الخلف التالين ، ولم يتم كل هذا بدون كفاح داخلي وتوفيقات . وهكذا يظهر غير صحيح ما يُقال من أن الإسلام ، في كل العلاقات ، « جاء إلى العالم طريقة كاملة ^(١) » ، بل على العكس فإن الإسلام والقرآن لم يُتمّا كل شيء ، وكان الإكمال نتيجة لعمل الأجيال اللاحقة .

وزيد الآن أول كل شيء أن نستعرض أمام نظرنا بعض المطالب العملية للحياة الظاهرة ؛ فقد اهتم محمد [صلى الله عليه وسلم] وأصحابه بالأمور الضرورية المباشرة ، ويجب أن نصدق الرواية التي ذكرت أن النبي كان قد وضع تعريفاً للضريبة

* الأمة الإسلامية في مكة والمدينة أمة دينية سياسية على السواء ، وإن كانت السياسة في المدينة غيرها في مكة ، والسياسة والدين في الإسلام مترجان .

** الأسس التي يحتويها الكتاب مبادئ وأصول عمل بها الفقهاء في التقنين لما جد ، على أن يفرعوا منها النظريات الفقهية ولا يخرجوا عليها ، وليس لهم أن ينتقلوا بها فيعدلوها ويطوروها بحسب الأحوال المستحدثة ، وأشكال العبادات الأصلية لا اجتهاد فيها . إنما الاجتهاد في أشياء تتعلق بها سكت عنها وتجاوزتها أصول مختلفة في الدين ، فالفقهاء عملهم الاجتهاد والترجيح ، وقد تعبدوا الله وتعبد أتباعهم بما يفرض إليه اجتهادهم بعد أن يباؤا في النظر .

*** جاء الإسلام في كل العلاقات بطريقة كاملة في المبادئ والأصول ، وهذا ما ينتظر من القانون والنظام : أن يحتوى الكليات وترك الجزئيات والتفاصيل للقائم بالفهم والتنفيذ ؛ وقد يكون في ذلك مجال للاختلاف ، وهذا لا بأس به متى كان رائد الجميع فهم النصوص وتعليق الحوادث بمنهج الاجتهاد والبعد عن الهوى .

أو الزكاة^(٢) ، إلا أن الحالة في أيامه دعت إلى أن يخطو بهذه الزكاة من حالها البسيطة كصدقة شعبية إلى ضريبة حكومية مفروضة ولها قواعد ثابتة .

هذه القواعد قد أصبحت بعد موته ، نظراً للضرورات الداخلية ، في مقدمة الأمور على الدوام ؛ وهؤلاء المجاهدون المنتشرون في أقاصي البلاد ، وعلى الأخص هؤلاء الذين لم يصدروا عن المدينة التي كان تأثير النبي فيها قائماً ، هؤلاء لم يتعلموا فروع الأعمال الدينية ؛ إذ كانت الحاجات السياسية هي كل شيء ، وفي مقدمة الأمر عندهم .

ثم هذه الحروب المتوالية ، بما كان فيها من الفتوح الجديدة كانت تتطلب وضع قواعد لحقوق المحاربين ، وزيادة على هذا ، وضع الأنظمة لشعوب البلاد المفتوحة ؛ سواء في ذلك الوضع السياسي لهؤلاء الخاضعين ، أو الوضع الاقتصادي لتلك الشعوب . وكان عمر ، على وجه أخص ، الخليفة المتحمس الذي أسس الدولة الإسلامية على الحقيقة ، وقد ساعدت فتوحه في الشام وفلسطين ومصر في وضع الأحكام الأولى لتلك العلاقات السياسية والاقتصادية .

٢ — ولسنا هنا بصدد الاشتغال بفروع هذه الأحكام ؛ فإن أهم أغراضنا هو فقط معرفة هذه الحقيقة : وهي أنه بناءً على الحاجة الضرورية في الحياة العامة بدأ تطوّر الفقه الإسلامي مباشرة بعد وفاة النبي .

ولكن مسألة واحدة من هذه المسائل الفرعية يجب على أن أذكرها ، لأهميتها من ناحية معرفة الروح العامة لهذا الصدر الأول ؛ ذلك أنه مما لا يمكن إنكاره أن الأوامر القديمة التي وُضعت للمسلمين الفاتحين إزاء أهل الكتاب الخاضعين لهم ، أثناء هذه المرحلة الأولى من التطور الفقهي ، كانت قائمة على روح « التسامح »^(٣) وعدم التعصب .

وأن ما يشاهد اليوم مما يشبه أن يكون تسامحاً دينياً في علاقات الحكومات الإسلامية ، ونجد ظواهر هذا التشريع في الإسلام في كتب الرحالة في القرن الثامن عشر ، يرجع إلى ما كان في النصف الأول من القرن السابع من مبادئ الحرية الدينية ، التي مُنحت لأهل الكتاب في مباشرة أعمالهم الدينية .

وروح التسامح في الإسلام قديماً ، تلك الروح التي اعترف بها المسيحيون المعاصرون أيضاً ، كان لها أصلها في القرآن (سورة البقرة : ٢٥٦) « لا إِكْرَاهَ في الدِّينِ »^(٤) . وقد اعتمد على هذه الآية في بعض الوقائع في العصور المتأخرة لرد العقوبة الصارمة عن بعض هؤلاء الذين كانوا أُكْرِهوا على الإسلام ، ثم عادوا إلى الكفر ، وعدُّوا مرتدين عن الإسلام^(٥) .

وقد جاءت الأخبار عن السنين العشر الأولى للإسلام بمثل التسامح الديني للخلفاء ، إزاء أهل الأديان القديمة ، وكثيراً ما كانوا يوصون في وصاياهم للفاتحين بالتمتع بالحكمة .. ومن المثل لذلك عهد النبي مع نصارى نجران ، الذي حوى احترام منشآت النصارى^(٦) ، ثم هذه القواعد التي أعطاهام لمعاذ بن جبل عند ذهابه إلى اليمن « لا يُزعج يهودى في يهوديته »^(٧) .

وفي هذه الدائرة المالية كانت أيضاً عهود الصلح التي أعطيت للنصارى الخاضعين للدولة البيزنطية التي اندمجت في الإسلام^(٨) ، وبموجبها كانوا - في مقابل دفع الجزية - يستطيعون مباشرة شؤونهم الدينية من غير إزعاج لهم ، وإن يكن من الحق أنه قد وضعت بعض الحدود للشعائر الدينية الظاهرة .

على أن النقد التاريخي للمراجع يدل على أن بعض التحديد والتقييد في هذا العصر الأول أتى في العصور المتأخرة^(٩) لأول مرة بالتمصب الذي يتفق مع هذه العصور^(١٠) ؛ فقد جاء مثلاً بتحريم إنشاء الكنائس ، أو إصلاح ما تهدم منها ، وقد حصل هذا على ما يظهر أول مرة من عمر بن عبد العزيز ، الذي اتخذ هذه التدابير ، ثم تابعه فيها بعد ذلك المتوكل العباسي الذي كان على سننه .

وقد أخذ هؤلاء الحكام أنفسهم بهذه السياسة ضد معابد أهل الكتاب ، التي كان قد أذن لهم فيها منذ إخضاعهم ، وفي هذا نفسه دليل على أن إقامة هذه المعابد قبل ذلك لم يقف في طريقها مانع من الموانع .

وكما أن مبدأ التسامح كان جارياً في الأعمال الدينية ، كذلك من جهة أخرى كان يراعى فقهيّاً ، فيما يتعلق بالمعاملات المدنية والاقتصادية بالنسبة لأهل الكتاب ،

مبدأ الرعاية والتساهل ؛ فظلم أهل الذمة ، وهم أولئك المحتمون بحمى الإسلام من غير المسلمين ، كان يحكم عليه بالمعصية وتعدى الشريعة^(١١) .

ففي بعض المرات عامل حاكم إقليم لبنان الشعب بقسوة ، عند ما ثار ضد ظلم أحد عمال الضرائب ، فحكم عليه بما قاله الرسول : « من ظلم معاهداً ، وكلفه فوق طاقته فأنا حجيجه يوم القيامة »^(١٢) . وفي عصر حديث من هذا ما رواه بورتر Porter في كتابه « خمس سنين في دمشق » ، من أنه رأى بالقرب من بصرى « بيت اليهود » ، وحكى أنه كان في هذا الموضع مسجد هدمه عمر ، لأن الحاكم قد اغتصبه من يهودى ليبنى عليه هذا المسجد^(١٣) .

٣ — وفي الوقت الذى كانت توضع فيه النظم الأساسية الجديدة ، بالنسبة للنظريات القانونية ، في علاقة الإسلام الفاتح بالشعوب المفتوحة كأمر أولى ، كانت من جهة أخرى تقعد أيضاً الحياة القانونية والمسائل المدنية الداخلية في مختلف الفروع .

فهؤلاء الحاربون المنتشرون في أنحاء الدولة البعيدة ، والمعتبرون في هذه الجهات إخواناً في الدين ، ولم يُجزم بعدُ فيما يتعلق بالأمور الخاصة بالدين عندهم — هؤلاء كان يجب أن يوضع لهم إمام ومثال للأعمال الواجبة يقيدون به ، كما كان يجب أن يلزموا بقواعد جازمة في حل مسائلهم الناشئة في الأمور الفقهية ، التي لم يكن يعرفها تماماً جزء كبير من هؤلاء العرب الفاتحين المجندين .

وفي بلاد الشام ، ومصر وفارس ، كان الناس يوفقون بين تقاليد وعادات هذه البلاد ذات الثقافات المختلفة ، وبين هذه القوانين الجديدة . وبالجمل — فإن الحياة الفقهية الإسلامية ، سواء في ذلك ما يتعلق بالدين أو الدنيا ، أصبحت خاضعة للتقنين .

والقرآن نفسه لم يعط من الأحكام إلا القليل ، ولا يمكن أن تكون أحكامه شاملة لهذه العلاقات غير المنتظرة كلها مما جاء من الفتوح ، فقد كان مقصوراً على

حالات العرب الساذجة ، ومعنيًا بها ، بحيث لا يكفي لهذا الوضع الجديد .

وهؤلاء الحاكمون المتجهون إلى الدنيا ، والذين رفعوا من شأن الدولة الجديدة ، لم يكونوا ليعنوا كثيراً بهذه الحاجات ، وإن لم يؤلوا وجوههم عنها ، إلا أنهم كانوا أكثر اهتماماً بالأنظمة القانونية الدينية التي تقوى من شأن الدولة ، والتي تدعو إلى الاستيلاء على ما فتحوه بالسيف من أجل الجنس العربي .

أما في الأمور الدينية الخاصة بالحياة اليومية فقد اكتفوا في ذلك بمادات قانونية ، وأخذوا في الوقائع المتنازع فيها بما يوحيه إليهم الذكاء . وأستطيع أن أقول بأنهم أخذوا في ذلك بمقتضى ما يريدون ، وزيادة على هذا فإنهم لم يأخذوا — بدقة — بتلك القواعد التي كانت وضعت في عهد الخلفاء الراشدين .

ولم يرض هذا الأسلوب هؤلاء الأتقياء الذين كانوا يسمعون وراء حياة جديدة توافق إرادة الله ، وتوافق ما قصد إليه الرسول من فقه ديني ؛ ويرون أنه يجب أن يبحث عن قصد الرسول في كل المسائل ، سواء أكانت دينية أم دنيوية ، وأن يراعى ذلك كمثل يحتذى . وكان أحسن المصادر لذلك « الصحابة » ؛ أعنى أولئك الذين عاشروا الرسول ، ورأوا ما يعمل ، وسمعوا منه الأحكام .

وما دام الإنسان قريباً من هؤلاء الأصحاب فإنه يستطيع أن يستنتج من أخبارهم ما يطلب من الأعمال الصالحة وأمور الفقه . وبعد زهاب هذا العصر كان يكتفى بالأخبار التي حفظها التابعون الذين كانوا على صلة بهم ، وحفظوا منهم المسائل التي حكموا فيها ، وهكذا من تابع إلى تابع إلى العصور المتأخرة .

وكان العمل أو الحكم يعدّ سليماً عندما يمكن إثبات أنه متصل ، في سلسلة ، بمرجع أخير من الصحابة شهد ذلك وسمعه من الرسول . وبهذه الأحاديث صارت التقاليد سواء في العبادة أو القانون محلاً للتقديس ، بعد أن بحثت قيمتها ،

* يذكر أن القرآن لم يعط إلا أحكاماً قليلة . وهنا نشير إلى ما تقدم من أن الكتاب والسنة احتويا مبادئ وأصولاً تكفل معرفة مايجب من الأحوال والأقضية ، فليس بصحيح اقتصار الكتاب والسنة على أحكام الحياة البدوية الساذجة .

كأنها قد استعملت تحت عين الرسول ووافق عليها - بماله من الحق في ذلك - هو المؤمنون الأولون^(١٤) .

هذه هي « السنة » ، العادة المقدسة والأمر الأول ، والشكل الذي وصلت به إلينا هو « الحديث » ، فهما ليسا بمعنى واحد ، وإنما السنة دليل الحديث ؛ فهو عبارة عن سلسلة من الحديثين الذين يوصلون إلينا هذه الأخبار والأعمال المشار إليها طبقة بعد طبقة ، مما ثبت عند الصحابة على أنه قد حاز موافقة الرسول في أمور الدين أو الدنيا ، وما ثبت أيضاً حسب هذا المعنى من المثل التي تحتذى كل يوم ؛ وهنا يرى أنه ، حتى في الإسلام ، أخذت هذه الفكرة مكاناً أيضاً ، أعني اتخاذ قانون مقدس وراء القرآن مكتوباً أو مسموعاً كما هو الحال عند اليهود^(١٥) .
والسنة هي جوهر العادات وتفكير الأمة الإسلامية قديماً^(١٦) وتعتبر شرحاً لألفاظ القرآن الغامضة التي جعلتها أمراً عملياً حياً .

ولبيان قيمة السنة نورد هذا المثل الهام ، فقد روى عن علي أنه لما أرسل بن عباس ليحاج بعض الخوارج أوصاه ألا يعارضهم بالقرآن لأنه كهمال ذو وجوه ويحتمل معاني مختلفة ، وبأن يكون عماده السنة فلا يجدوا منها مخرجاً^(١٧) . وإن كان لا يمكن لجزم بأن علياً قال ذلك . على أن هذا على كل حال يرجع إلى العصر الأول ؛ ويمكن أن يعطينا صورة عن نوع الفكرة القائمة في الإسلام وقتئذ .

ولا نستطيع أن نعزو الأحاديث الموضوعة للأجيال المتأخرة وحدها ، بل هناك أحاديث عليها طابع القدم ، وهذه إما قالها الرسول أو هي من عمل رجال الإسلام القدامى ؛ ولكن من ناحية أخرى فإنه ليس من السهل تبين هذا الخطر المتجدد

* يقول إن السنة دليل الحديث . الأشبه العكس على حسب تعريفه ؛ أي أن الحديث دليل السنة وطريق وضوئها إلينا ؛ وقد عرف الحديث بأنه سلسلة من الحديثين الخ . وهذا تعريف سند الحديث . فأما الحديث فهو مأضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو وصف خلق أو خلق ؛ والسنة هي الطريقة الشرعية التي جرى عمل السامعون عليها ، وقد تكون حديثاً ، وقد تكون ثابتة بعمل الصحابة أو الإجماع عليها . وتعرفت كتب السنن فيما يتعلق بأحكام الأعمال التكليفية كسنن الدارقطني وابن ماجه .

وليس بصحيح أن مافي الأحاديث والسنن يخالف لما في القرآن حتى يصبح التمثيل بما عند اليهود ، فالسنة مبنية للكتاب شارحة له . ويقول الكتاب ، بعد هذا ؛ عن السنة إنها شرح لألفاظ القرآن الغامضة ، وإذن نقول له : ليست شرعاً وراء القرآن .

عن بعد الزمان والسكان من النبع الأصلي ؛ بأن يبتدع أصحاب المذاهب النظرية والعملية أحاديث لا يرى عليها شائبة في ظاهرها ، ويرجع بها إلى الرسول وأصحابه . فالحق أن كل فكرة ، وكل حزب ، وكل صاحب مذهب ، يستطيع دعم رأيه بهذا الشكل ، وأن يخالف له في الرأي يسلك أيضاً هذا الطريق ؛ ومن ذلك لا يوجد في دائرة العبادات أو العقائد أو القوانين الفقهية أو السياسية مذهب أو مدرسة لا تعزز رأياً بحديث أو بجملة من الأحاديث ظاهرها لا تشوبه أية شائبة .

ولم يستطع المسلمون أنفسهم أن يخفوا هذا الخطر ، ومن أجل هذا وضع العلماء عملاً خاصاً له قيمته ؛ وهو علم نقد الحديث ؛ لكي يفرقوا بين الصحيح وغير الصحيح من الأحاديث ، إذا أعوزهم التوفيق بين الأقوال المتناقضة .

ومن السهل أن يفهم أن وجهات نظرهم في النقد ليست كوجهات النظر عندنا ، تلك التي تجد لها مجالاً كبيراً في النظر في تلك الأحاديث التي اعتبرها النقد الإسلامي صحيحة غير مشكوك فيها ، ووقف حيالها لا يحرك ساكناً .

ولقد كان من نتائج هذه الأعمال النقدية الاعتراف بالكتب الستة أصولاً ، وكان ذلك في القرن السابع الهجري ؛ فقد جمع فيها علماء من رجال القرن الثالث الهجري أنواعاً من الأحاديث كانت مبعة ، وأوها أحاديث صحيحة .

وقد أصبحت هذه الكتب مراجع مجزوماً بها لسنة النبي ، ويعتبر في المقام الأول منها الصحيحان : صحيح البخاري (توفي في سنة ٢٥٦ هـ سنة ٨٧٠ م) ، وصحيح مسلم (توفي سنة ٢٦١ هـ سنة ٨٧٥ م) ، وهما المرجعان الصحيحان لسنة الرسول . وقد ضم إليهما أيضاً كراجم معتبرة سنن أبي داود (توفي سنة ٢٧٥ هـ سنة ٨٨٨ م) ، وسنن النسائي (توفي سنة ٣٠٣ هـ سنة ٩١٥ م) ، والترمذي (توفي سنة ٢٧٩ هـ سنة ٨٩٢ م) ، وابن ماجه (توفي سنة ٢٧٣ هـ سنة ٨٨٦ م) ، وإن تكن قد لاقى في ذلك بعض الاعتراضات ، وكانت كتب مالك بن أنس التي بها عادات المدينة - وطن السنة - معتبرة ، ولكن ذلك ليس من وجهة الحديث .

وهكذا قام بجانب القرآن مراجع أخرى ، وكانت لها أهمية كبرى في المعرفة وفي الحياة الإسلامية .

٤ — ومن ناحية التطور الديني الذي نعني به هنا لا يهمنا « الحديث » من ناحية شكله النقدي ، وإما يهمنا من ناحية التطور ؛ كما أن مسألة صحته وقدمه تجيء متأخرة عن معرفة أن « الحديث » تتجلى فيه جهود الأمة الإسلامية في عملها الشخصي الخالص ؛ ونرى ذلك كله من الأمثلة الكثيرة للأغراض التي لم تكن موجودة في القرآن .

ذلك بأنه لم تندمج في الحديث أمور القانون والعادات والمقائد والأفكار السياسية ، بل قد لفّ فيه كل ما يملكه الإسلام من محصوله الشخصي ، وكذلك الأمور الغريبة عنه ، وقد غُير هذا الغريب المستعار تغييراً أبعد عن أصله المأخوذ منه ، وضمّ ذلك كله إلى الإسلام .

فهناك جل أخذت من العهد القديم والعهد الجديد ، وأقوال للربانيين أو مأخوذة من الأناجيل الموضوعة ، وتعاليم من الفلسفة اليونانية ، وأقوال من حكم الفرس والهنود — كل ذلك أخذ مكانه في الإسلام عن طريق « الحديث » ، حتى لفظ (أبونا) لم يعد مكانه في الحديث المعترف به ؛ وبهذا أصبحت ملصقا خالصاً للإسلام بطريق مباشر أو غير مباشر تلك الأشياء البعيدة عنه .

والمثل الحسن لذلك هو هذا المثل المعروف في الأدب العالمي^(١٨) للأعمى الذي كان يحمل كسيحاً يسرق فأكهة الأشجار ، وهو مثال للمسئولية المشتركة بين الجسم والروح .

وهذا ما يظهر في الإسلام متمثلاً في الحديث وسنده المتصل . أبو بكر بن عياش عن سعيد البقال ، عن عكرمة ، عن ابن عباس^(١٩) وهذه المقارنة وتطبيقها نعرفهما كذلك عند الربانيين ، فقد جاءت في التلمود على لسان الرباني « يهودا هاناسي » ، تطبيقاً لخاطر الملك الروماني وتسكيناً لسلوكه وقلبه^(٢٠) .

وعن هذا الطريق دخل الإسلام ، وتسرب إليه ، كنز كبير من القصص الدينية ؛ حتى إذا ما نظرنا إلى المواد المكدودة في الحديث ، ونظرنا إلى الأدب الديني

* ذكر أن الأحاديث دخلها كثير من الآداب اليهودية والحكم الفلسفية ، وهو بهذا يخلط بالحديث ما يؤثر عن مثل كعب الأخبار وغيره من الإسرائيليين . نعم في الحديث الصحيح شيء مما يوافق الإسرائيليات وبعض الأمثال العامة ، وهذه مصدرها الرسول كما هو مصدر غيرها ، ولا شيء في هذا .

اليهودى ، فإننا نستطيع أن نعثر على قسم كبير دخل الأدب الدينى الإسلامى من هذه المصادر اليهودية .

والسمى للاختيار والانتخاب والتوفيق الذى ظهر فى الإسلام عند نشأته ، قد تطور فى هذا الوقت وصار كثيراً . وإنه لموضوع جذاب للباحثين الذين يهتمون بهذا النوع من الآداب الدينية ، ليثبتوا ويحققوا هذه المواد المختلفة ذات الأصول المتفرعة إلى فروع كثيرة ، ويكتشفوا هذه الأغراض .

وهكذا صار « الحديث » إطاراً للأفكار الدينية والخلقية فى الإسلام وتطوراته القديمة ، وفيه ظهر تطور المبادئ الأخلاقية التى وجدت أسسها فى القرآن ، ففيه نرى هذه الحركات الخلقية السهلة اللطيفة التى لم يكن الإسلام فى العصر الأول مستعداً لها بعد .

وفى الحديث أودعت هذه المبادئ ذات التقوى العالية الخالية من الظواهر وحدها ، التى سنرى الآن بعض مثل لها ، وأصبحت تدور حول الرحمة سواء فى ذلك الرحمة عند الله أو عند الإنسان : « جعل الله الرحمة مائة جزء ، فأمسك تسعة وتسعين جزءاً ، وأنزل فى الأرض جزءاً واحداً ، ومن هذا الجزء تتراحم الخلق حتى ترفع الفرس حافرها عن ولدها خشية أن تصيبه » (٢١) ويقول الله « إذا رجوت رحمته فكونوا رُحماء بخلقى » ؛ « السَّاعَى عَلَى الْأَمَلَةِ وَالْمُسْكِينِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَكَالَّذِي يَصُومُ النَّهَارَ وَيَقُومُ اللَّيْلَ » (٢٢) .

ونجد فى الحديث فيما يتعلق بهذا المعنى وصايا وصى بها الرسول أفراداً من الصحابة ليعملوا بالفضائل والأخلاق الطيبة ، على أن ذلك جوهر الدين الصحيح . ولا يستحق التقدير عندى من هذه الوصايا الكثيرة شيء مثل الوصايا التى أوصى بها أبا ذر الغفارى ، الذى كان قبل أن يسلم مشركاً فاجراً ، ثم كان فى أيام الفتنة الأولى مثلاً يلفت النظر للأتقياء ، إذ يقول : « علمنى حبيبى سبعة أشياء : فقال : أحبَّ المساكين وكن قريباً منهم ... » (٢٣) .

وقد بلغت الأعمال الدينية نفسها مبلغاً من الرقى بهذه الطلبات التى جاءت فى الحديث ، فقيمة العمل تقدر بالنية التى دفعت إلى عمله ، وهذه هى أحد المبادئ العالية للحياة الدينية فى الإسلام ، والذى يدل على أهميتها أنها كتبت على الباب

الكبير للأزهر ، هذا المكان الرئيسى للمعالم الدينية فى الإسلام والذى يزوره الكثيرون ، حتى تذكر الداخلين فى هذا المكان أن يوجبوا على أنفسهم تحصيل العلم وحده أو التقوى والنسك : « إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ » .

وقد ارتفع شأن هذا الحديث إلى أن صار فكرة تسيطر على كل الأعمال الدينية ، يقول الله « لَا قُوَىٰ بِنِيَّاتِكُمْ وَلَا تُلَاقُوا نِيَّاتَكُمْ بِأَعْمَالِكُمْ » (٢٤) ، وهو حديث متأخر ظهر كصدى لاقتناع المؤمنين بذلك وعلامة على قيمة أعمالهم الدينية .

كما أن التأثير الأدبى للتعالم الاعتقادى ترقى بتطور « الحديث » وسأذكر هنا مثلاً واحداً له أهميته لتقدير الأفكار الدينية فى الإسلام ، فحسب مذهب القرآن فى التوحيد يمدّ الشرك أكبر الذنوب ولا يغفره الله تعالى (سورة لقمان آية ١٣ ، سورة النساء آية ١١٦) .

وفى تطور هذا التصور الاعتقادى الأوّل كما يظهر فى الحديث ، نرى أنه لا يدل على الشرك وتشويه عقيدة التوحيد فقط بل كذلك كل ضرب من العبادة يشتم منها أن تمجيد الله غير مقصود لذاته .

وكذلك أضيفت إلى هذه الدوائر جملة من النقائص والمعاصى ؛ مثلاً الرياء فى الأعمال الدينية ، بأن يقصد بها كسب إعجاب الناس ، نوع من الشرك ، لأنه وضع فيها يازاء التفكير فى الله التفكير فى مراعاة الناس (٢٥) فالرياء لا يتفق مع التوحيد ؛ وكذلك الكبيرة نوع من الشرك ، وعلى هذا الأساس أمكن أن يكون فى الخلقة الإسلامية طبقة من الشرك الأصغر ، أو الشرك الخفى السكمن فى أعماق النفس ، وأن يتسع هذا المعنى لدائرة واسعة .

وهكذا ، وضعت غاية الحياة الدينية أيضاً وضعا أرقى مما كانت عليه فى الإسلام الأول ، وقد تمنعنا هنا أقوالاً لا يمكن إدراجها فى الصوفية المتأخرة ، متفقة مع هذا تمام الاتفاق .

* يقول ابن حبان (إنما الأعمال بالنيات) حديث متأخر ، وهذه دعوى باطلة ، فهذا الحديث خطب به عمر الناس وأسنده إلى الرسول ، وصدق عليه السامعون ، وهم جمهور كبير من صحابة رسول الله .

وهو يذكر تطور الحديث ، وهو اتهام باطل ؛ ويذكر التطور فى العقائد ، وهو كما ترى . وإذا قيل إن الرياء نوع من الشرك ، فالغرض من ذلك التنفير والتبغيد من هذه الحالة ، ولا يراد بالشرك الحقيقى حتى يقال إن ذلك تصور فى العقائد .

وليس هذا فيما يظهر موضوعاً بل إنه متفق عليه من كبار العلماء حيث يوجد في الأربعين حديثاً ، وذلك هو الحديث القدسي^(٢٦) : « لا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ؛ فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليها ... »

وكل هذه الأحاديث ، سواء في ذلك ما يتعلق بالأحكام الفقهية أو الأمور الخلقية والتهذيبية ، يرجعها أصحابها إلى الرسول بواسطة سلسلة متصلة إلى الصحابي الذي سمع هذه الأقوال من النبي ورآه يعمل بهذه العادات .

والنقطة المسلمون أنفسهم لم يحتاجوا إلى استعمال كثير من الذكاء لكي يستشفوا أساس هذه الاختلافات التي لا تتفق وظروف الزمان الموجودة في تلك الأخبار ، أو تلك الحالات التي تستدعي النظر والتفكير ، أو تلك التهم الموجهة إلى صحة قسم كبير من الحديث عند مقارنة هذه الأخبار المختلفة^(٢٧) .

وقد سميت أسماء بعض هؤلاء الرجال الذين كانت لهم نية صالحة في وضع هذه هذه الأحاديث النافعة ونشرها بين الناس . كما اعترف كثير من الأتقياء ، عند وفاتهم بلا تردد ، عما لهم من فضل في وضع أحاديث كثيرة ، وربما كانوا لا يرون في هذا أمراً لا يتفق والاستقامة متى كان الواضع يقصد إلى غايات طيبة .

وقد يكون الراوي متهماً في روايته ، ومع ذلك يبقى رجلاً شريفاً لا يحيط ذلك من شرفه وكرامته الشخصية أو احترامه الديني ، إذ كانوا قديماً لا يرون من غشاضة في التصريح بأن في الحديث قسماً غير صحيح : « كأن يقال عن النبي في حياته كذبا كما كذب عليه بعد موته » .

وحينما يروون من ناحية أن النبي أوعد المكذب بالنار ، فإنهم من ناحية أخرى

* يذكر أيضاً التطور في الحديث . ويرى الأحاديث الصحيحة كأحاديث الأربعين النووية ، ومنها : « ما يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل » بالشك والارتياب ، وسنده في ذلك أن موضوع الحديث السابق لا يناسب الزمن الأول للإسلام . والحديث يمثل المطيع الذي دأبه التقوى وخلقه الدين بمثل من حواسه يصرفها الله ، فهي دائماً في طاعة لا تحيد عن الشريعة قيد شعرة ، فكأنما يسمع بسمع الله ويبصر ببصره . وهذا جار على سنن العرب في التشبيه والتمثيل تؤكد المعنى المراد وتثبيتها منه ؛ والمعنى الذي يترع إليه ضلال المتصوفة من وحدة الوجود ، وما إلى ذلك ، بعيد عن الحديث كل البعد أولاً وآخر ، منفي عن النفس .

يقررون مثل هذا الحديث : « سيكثر التحديث عني كما حدثوا عن الأنبياء ، فما أنا كم عني فاعرضوه على كتاب الله ، فإن وافق كتاب الله فأنا قلته ، وإن خالف كتاب الله فلم أقله » ؛ وماروى عنه من أنه « ما قيل من قول حسن فأنا قلته » * .

وهكذا لعب وُضَّاع الحديث دورهم أمام الناس ، وقد اعترف أنس بن مالك ، الذى صاحب الرسول عن قرب عشر سنوات ، عندما سئل عما يحدث عن النبي هل حدثه به فعلا ، فقال « ليس كل ما حدثنا به سمعناه عن النبي ولكننا لانكذب بعضنا » .

فمعنى « أن الرسول قال » أنه صحيح لا غبار عليه في الدين ، أو أنه أمر مرغوب فيه وكان يمكن أن يوافق عليه الرسول . ويذكرنا هذا بما جاء في التلمود ، من أن كل ما يقوله أحد التلاميذ في العصور المتأخرة موافق لما أخبر به موسى في سينا (٢٨) .

٥ - وقد وجدت مقتريات الورع في وضع الحديث تساهلا عاما عندما تتناول الأحاديث الخلقية ، أو المتعلقة بفضائل الأعمال ، ولكن علماء الدين الأقوياء كانوا يقابلون ذلك بعين الجد حينما يبني حكم شرعى على مثل هذه الأحاديث ، ولقد كان هذا على الأكثر مما يصبو إليه أصحاب الآراء المختلفة الذين يأتون بأحاديث مختلفة متعارضة فيما بينها ، فليس من الممكن مطلقا أن يكون هذا أساسا تبنى عليه أحكام العبادات والفقه والعمل .

وقد أدى هذا الشك والارتياب إلى ظهور طريقة ، سادت منذ بدء الفقه ، كان أصحابها يستعملون بجانب الأحاديث الصحيحة عندهم وسائل ثابتة لاستنتاج القواعد الدينية ، ثم هذه العلاقات المتجددة كان يرى من الخير أن تقنن باستعمال القياس

* العلماء عنوا بنقد الحديث ، وبيان المقبول والمردود ، ودرجات كل من المقبول والمردود . فكان ينبغي بعد هذا ألا يشك في صحة ما صححه ، ونبت ما زيفوه ، أو مناقشة قواعدهم وأصولهم في هذا الباب ؛ وحديث من كذب على متعمداً حديث صحيح ؛ والحديث الآخر الذى يتضمن عرض الحديث على القرآن فيه مقال ومضغن يستوجبان رده وإنكاره ، وقد كان ذلك قولاً لبعض أهل الزندقة ومن لا خلاق لهم ، يبعون به هدم الشريعة وتعطيل كتاب الله إذ كان بيانه وتفصيله في السنة . وقد أفرد السيوطى تأليفاً في هذا المعنى سماه « مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة » ، وقد طبع في مصر ، وعرض فيه لهذا الحديث وذكر نقولاً عن الشافعى والبيهقى أنه منقطع . وأن في سنده خالد بن أبى كريمة وهو مجهول . انظر ص ١٤ من كتاب السيوطى .

والاستنتاج والرأى الشخصى أيضا ، ولا يُترك الحديث عندما يقوم على أساس ثابت
ولكن الاستنتاج الحر يأخذ مكانه بجانبه كطريقة صحيحة للفقه ومطلوبة أيضا ،
وليس غريباً أن تكون هذه التعاليم الفقهية والتفصيلات المستعملة قد تأثرت
كذلك بثقافات أجنبية ، كما أن المعارف الفقهية الإسلامية تحمل على سبيل المثال
- كما حقق ذلك البحث الحديث تحقيقاً ثابتاً - آثاراً غير منكرة من الفقه الرومانى ،
سواء فى ذلك من ناحية الطريقة ، أو من ناحية الأحكام الفرعية .
وهدما يكن ، فهذه الأعمال الفقهية العلمية التى ازدهرت فى أثناء القرن الثانى
الهجرى أضافت إلى الثقافة العقلية الإسلامية مادة جديدة هى « علم الفقه » ، ذلك
القانون الدينى الذى انحط بعد ذلك بالتفصيلات الكثيرة فى طريقة الحياة الدينية
والمعرفة الدينية انحطاطاً سيئاً ، وكان للتغيير السياسى أثر كبير فى تطوره ، إذ حاد
بالروح الإسلامية إلى طريق جديد ، ونعنى بذلك سقوط الدولة الأموية وقيام
الدولة العباسية .

ولقد كانت لى ، فى محاولاتها السابقة ، فرصة بحث القوى المحركة التى وجدت
فى كلا الدولتين ، وفى إظهار المؤثرات ، مع غض النظر عن الأفكار الملكية التى
أثرت فى تلك التغييرات التيقراطية التى كساها العصر العباسى بطابعه الخاص ،
مخالفاً فى ذلك أسلافه .

وأريد الآن أن أشير إشارة قصيرة إلى أن الانقلاب الذى جاء بالعباسيين إلى
مركز الخلافة لم يكن انقلاباً سياسياً فحسب ، وتغيير ملك بملك ، ولكنه فى الوقت
نفسه أظهر تغييراً عميقاً فى العلاقات الدينية ، فبدلاً من الأمويين الذين حكم عليهم الأتقياء
بأنهم أهل دنيا ، والذين اهتموا فى بلاطهم ، بدمشق وفى قصورهم فى الصحراء ،
بالتقاليد والمثل العربية القديمة - بدل هؤلاء جاءت سلطة « كهنوتية » ذات أفكار
« كنسية » .

* يذكر أن الفقه الإسلامى تأثر بالقانون الرومانى وغيره ، وهى نزعة للمستشرقين ولم يقيموا
عليها دليلاً ، وإنما يبنون انتقاص مقومات الإسلام والخط منها بداعى الهوى والعصبية ، ومصادر
الفقه الإسلامى معروفة ليس منها هذا الرأى الذى يهرفون به . ومع هذا ، حسناً أن نشير إلى بحث
الأستاذ الكبير صليب سائى باشا - أحد الوزراء السابقين - الذى نشر بالأهرام ومجلة الشبان
المسلمين بعددها المؤرخ ٨ يونية عام ١٩٤٥ ، ففيه دحض هذا الرأى من المستشرقين .

فكما أسس العباسيون حقهم في السلطان على أنهم من نسل النبي ، كذلك ادّعوا أنهم يؤسسون حكومتهم ، الموافقة لسنة النبي وما يتطلبه الدين ، على أنقاض حكومة معروفة عند الأنقياء بأنها ذات سمعة غير دينية ^(٢٤).

وقد اجتهدوا في الاحتفاظ بهذا المظهر لأن حقهم يقوم عليه ، وعلى هذا لم يقبلوا فقط أن يكونوا ملوكا ، بل أرادوا أولا وبالذات أن يحسبوا أنهم أمراء دينيون ، وأن تفهم حكومتهم على أنها حكومة دينية .

وفي حكومتهم - مخالفين في ذلك حكومة الأمويين - كان القانون الديني هو السبيل الوحيد الذي يجب السير عليه ، وحاولوا خلافا للأمويين أيضا أن يكون هذا الادعاء حقا في الظاهر لعباءتهم بالحق العائلي الذي توصلوا به إلى الحكم . وأفاضوا في الكلام المدهون في تقديس الذكريات النبوية ، وفي كلام ظاهره الصلاح ، يريدون بهذا وذاك أن يظهروا مخالفتهم لأسلافهم .

وقد تجنب الأمويون هذا النفاق ، ولو أنهم كانوا ممتثلين بحج العقيدة الإسلامية فإنهم لم يراءوا في وظيفتهم بالرجوع إلى الناحية الدينية ، وسنرجع لهذا مرة أخرى .

وفي إبان حكم هذا البيت كان عمر الثاني وحده ، وهو أحد الأمراء الذين تربوا في بيئة صالحة والذي ساعد جهله بالأمور السياسية على سقوط بيته ، هو الذي يمكن أن نسمع عنه أنه رفض إتمام التأسيسات الحكومية اللازمة للدولة ، وهو وحده الذي يمكن أن تصدر عنه هذه الكلمة التي قالها لبعض عماله ، عندما أخبره بحالة بلدة السيئة واحتياجها إلى نفقة خاصة لممارستها ، فرد عليه بقوله « حصنها بالعدل ونق طرقها من الظلم » ^(٢٥) ، وهي كلمة لا يمكن أن تصدر عن الأمويين .

وهكذا كان القول التقى والجمل الخاشعة شعار العباسيين ، أولئك الذين كانوا محاطين بالظاهر الخارجية التي كانت عند ملوك الفرس من آل ساسان ، كما أن المل

* ذكر أن عمر بن عبد العزيز أعلن جهله بالأمور السياسية على سقوط بيته . ولو كان الأمويون كعمر لثبت ملكهم ولم ينتقض أمرهم ؛ وإنما يرجع سقوط ملكهم لما كان عليه بعض خلفائهم من الظلم ، وبقطة الهاشميين وتدمير المسكيد لهم وغفلة الحاكمين عنهم ، كما هو مبين في التاريخ .

الأعلى للحكومة الفارسية من تأخى الدين والدولة^(٢١) كان المنهج الظاهر للدولة العباسية ، فليس الدين هو مصلحة الدولة فقط ، ولكنه مصلحة ومصالحها ومهمتها العالية .

فمن ثم يستطيع الإنسان أن يتصور بسهولة مقدار الارتقاء الذى صادفه رجال الدين فى البلاط وعند الحكومة ، فإذا لزم الأمر تنظيم الحكومة أو قانونها على الفكرة الدينية ، كان هؤلاء المعتنون بالسنة وعلومها المستنبطون للفقهاء هم المقدمين للقيام بذلك ، ومن أجل هذا كان عصر هذا البيت هو الوقت المناسب لازدهار الفقه الإسلامى بعد أن بدأ قليلا متواضعا .

ولم يكن النظر فى الحديث النبوى والبحث عنه وروايته مجرد عمل نظرى من أعمال التقوى ، ولكنه كان ذا أهمية عملية كبيرة ؛ ذلك بأنه لم تكن تؤسس أمور الفقه والعبادات على ذلك فقط ، بل كذلك شكل الدولة ثم القضاء فى كل الأمور العملية ؛ فضلا عن وجوب توافق النظم الوطنية الأولية وطلبات الفقه الدينى .

وذلك كله كان من الواجب استنباطه والقيام به بغاية الدقة والكمال ، وكان من هذا تطور الفقه ووضع ، وأن جاء وقت الفقه والفقهاء ، وأن صار الرجل العظيم هو القاضى .

ولم تكن المدينة ، منشأ الإسلام الحقيقى وموطن السنة ومركز التقوى ، هى وحدها التى كانت تهتم للآن بروح الفقه الدينى ، بل كذلك وسط الدولة الجديد فيما بين النهرين ، ومن هنا اتسعت فى أجزاء الدولة البعيدة شرقا وغربا وتطورت فى ظلال الخلفاء دراية علم الفقه ، وحمل الناس الحديث هنا وهناك ، وأخذ الناس يستنتجون مما هو عندهم مبادئ وأحكاما جديدة .

لكن هذه الاستنتاجات لم تكن دائما متفقة بعضها مع البعض ، بل كانت هناك أيضا وجهات للنظر وطرائق مختلفة ؛ فمن هؤلاء من يعطى الحديث الأهمية الأولى ، ولكن الأحاديث المتعارضة قد تعطى أجوبة مختلفة على نفس السؤال الواحد ، فهنا يجب التمييز والترجيح ؛ وآخرون لم يقفوا عند الأحاديث الموجودة نظرا للتهمة فى شكل الأحاديث ، فهم يريدون الحرية فى قياسهم ، كما أن العادات المؤسسة فى الجهات والأقاليم والحقوق العرفية لا يمكن بسهولة إزالتها مرة واحدة .

وقد أوجد الفرق بين هذين المذهبين ، المتخالفين في عرضيهما ، أحزاباً عملية ، ومدارس ابتعدت عن بعضها في تفصيلات الأحكام غالباً وفي الطريقة كذلك ، وتسمى هذه مذاهب ولا تسمى فرقاً .

وقد اقتنع هؤلاء الرجال العمليون من أول الأمر بأنهم جميعاً على الحق ، وأنهم يخدمون مبدءاً واحداً ، وعلى هذا الأساس كانوا يتبادلون الاحترام الواجب^(٣٢) . وفي النادر أن يقع بين هؤلاء الغلوين المبالغين في الغيرة لهذه المذاهب أحكام قاسية ، ولم يظهر التعصب المذهبي إلا عند ما ازداد العجب عند الفقهاء ، الأمر الذي كان موضع لوم أهل الجدم منهم^(٣٣) .

وعلى العموم فقد طبع بالتسامح بين الجميع هذا الحديث : « اختلاف أمتي رحمة » . ويبدنا من الأدلة ما يؤيد أن هذا المبدأ إنما يمثل وجهة التوفيق ضد الهجرات ، التي وجهها العدو في الداخل والخارج ، لهذه الأعمال الفقهية المختلفة في أشكالها غير القاطعة^(٣٤) .

وقد بقي إلى يومنا هذا الاعتقاد السائد بأن الأعمال المتخالفة للمذاهب الفقهية يجب الاعتراف بأنها كلها مستحقة للتصديق على التساوي ما دامت ترجع إلى تعاليم الأئمة وأعمالهم ، أولئك الذين أجمع المسلمون على الاعتراف بإمامتهم وحدها ؛ حتى كان الانتقال من مذهب إلى آخر في سبيل أغراض تراعى أمراً سهلاً الحصول ، ولا يستدعي تغييراً في الأعمال الدينية ، ولا يرتبط بشكل معين من الأشكال ، وقد جمع عبد الوهاب الشعراني في ميزانه الذي ترجمه « برون » أقوالاً بالموافقة على هذا .

حقاً ، لم ينج هؤلاء الذين يغيرون من وقت لآخر مذهبهم ، جرياً وراء الطمع في المناصب ، من سخيرية معاصريهم . فمن أمثلة ذلك قاضي دمشق الشافعي شمس الدين الصلتي (١٤٠٩م) الذي كان مرة حنفياً ومرة مالكيّاً ، ولم يكن الانتقال في نفسه هو سبب السخيرية ، ولكن الباعث عليه هو الذي كان مدعاة الهزء .

^{٣٢} يفر حديث (اختلاف أمتي رحمة) ويجعله دأباً من المسلمين على مهاجمة أعدائهم ثم وما عرفت هذه المهاجمة الظالمة إلا في العصور المتأخرة ، ومن هؤلاء المستشرقين أنفسهم .

ويستطيع أن يتمذهب الشخص في نفس الوقت بمذاهب مختلفة ، وكان محمد بن خلف أحد علماء القرن الخامس الهجري (١١٣٥ م) يلقب بلقب (حنفش) لأنه غير مذهبه ثلاث مرات في وقت قصير ، فكان حنبلياً ثم حنفياً ثم شافعياً ، وقد اختصرت في لقبه أسماء هؤلاء الأئمة^(٣٥) . ونجد في العائلة الواحدة أن الأب وأبناءه يتمذهبون بمذاهب مختلفة ؛ فكان حد الأخوين في مدينة القاهرة شيخ الحنفية والآخر شيخ الشافعية في نفس الوقت ، والأول هو أحمد الشنبري (١٠٦٧ — ١٦٥٦) وكان يسمى بالشافعي الصغير .

ونجد غير هذا في العصور المتأخرة ، أن أحد الأتقياء في دمشق دعا الله أن يرزقه بأربعة أولاد ، ليجعل كل واحد منهم على مذهب من المذاهب الأربعة ، وتزيد مصادرنا في ذلك أن الله استجاب له^(٣٦) . ولا يعد غريباً ما يروى عن علماء مشهورين من أنهم يبنون كثير من فتاواهم على مذهبين متخالفين في الظاهر^(٣٧) .

وهذه النواحي الفقهية المختلفة لم تسكن موجودة فقط في العصور الأولى عند ازدهار العلوم ، بل كانت كذلك في العصور المتأخرة عند المتأخرين ؛ فقد لقب بالمذهبي أحمد بن عبد المنعم الدمشقي (١١٩٢ م) الذي كان معروفاً في علوم أخرى مختلفة النواحي ، (لقد كتب في علم وظائف الأعضاء وفي علم النجوم والطلاسم واكتشاف عيون الماء وغيرها) ، وقد كانت فتاواه على المذاهب الأربعة ، وقد كتب على بعض كتبه (كشف العيون) الحنفى المالكي الشافعي الحنبلي ، ولم يجد أحد أن في ذلك غشاضة ، أو أنه مخالف للقواعد ووجه الصواب .

وقد بقيت من هذه المذاهب المتباينة المختلفة في أمور قليلة في العبادات والمعاملات ، أربعة مذاهب تنقسم العالم الإسلامي في هذه الأيام . وكثرة أتباع مذهب دون آخر في بلد من البلاد الإسلامية يرجع في بدء الأمر غالباً إلى حالات شخصية كان لها تأثير في ذلك ، كدخول تعاليم أحد هذه المذاهب بواسطة أتباع ذوى مكانة استطاعوا تكوين المدرسة .

وبواسطة هذه التأثيرات ثبت المذهب الشافعي ٢٠٤ هـ — ٨٢٠ م في بعض أجزاء مصر ، وفي شرق أفريقية ، وفي جنوب بلاد العرب ، ومن هناك امتد إلى

العالم الهندي . وفي أجزاء أخرى من مصر وفي شمال أفريقية كله وفي أسبانيا قبل .
وأخيراً في غرب أفريقية ، دخل مذهب إمام المدينة مالك بن أنس (١٧٩ هـ - ٧٩٥ م) .
وقد بعثت أحياناً الشئون الاستعمارية لأوروبا بواعث لأجل تبين العلاقات الفقهية
للعشوب الإسلامية الخاضعة لها .

ومما يجب التنويه به الكتاب الكبير الذى أخرجه « أجاريو جويندى وسنتلانا »
بناء على توصية من وزارة المستعمرات الإيطالية ، وهو ترجمة لكتاب الفقه المالكي
« المختصر لخليل بن إسحاق » مع ملاحظات ومقارنات ، ويحتوى على مجلدين كبيرين
(١٩١٩ م) في العبادات والمعاملات ؛ وكذلك كتاب « مبادئ الفقه الإسلامى
الحنفى والمالكي والشافعى والحنبلى ١٩١٣ » ، الذى صور به مؤلفه الهندي المسلم
عبد الرحيم فقه المذاهب الأربعة .

وبجانب هذا اختارت البلاد التركية سواء في ذلك آسيا الوسطى أو الغربية ،
وكذلك الهنود المسلمون ، مذهب أبى حنيفة (حول ١٥٠ هـ ٧٦٧ م) الإمام المعتبر
المؤسس الأول لمجموعة فقهية لمدرسة الرأى . وأخيراً انتشرت هذه الأيام تعاليم
الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١ هـ ٨٥٥ م) وهى تمثل الجناح الظاهر للثقافة المتمسكة
بالسنة ، وكانت قبل ذلك حوالى القرن الخامس عشر موجودة بقوة بين سكان ما بين
النهرين وسوريا وفلسطين .

وبقيام العثمانيين ، كأصحاب السلطان في العالم الإسلامى ، انكمشت في دائرة
حكمهم تعاليم المذهب الحنبلى غير المتسامح شيئاً فشيئاً ، في الوقت الذى قوى فيه نفوذ
المذهب الحنفى . وستكون لنا فرصة في هذه المحاضرات للكلام على هذه الولادة الثانية
للمذهب الحنبلى في القرن السابع عشر . ومسلمو الولايات المتحدة ، ومعهم الفيليبينيون
يقلدون المذهب الشافعى .

٦ - وهنا محل للكلام على أصل كبير يمثل فسكرة تطور الفقه الإسلامى أكثر
من غيره ، وبصور العنصر الموفق للانقسامات الظاهرة في التطور الفقهى المذهبى
الخاص ، وهو الإجماع .

ففي أثناء عدم الاستقرار النظرى في الأعمال اعتبر في دائرة العلماء المسلمين أصلاً

ومبدأ ، وبقى على الدوام معتبرا مع استعمالات مختلفة ، وقد جاء هذا الأصل من قول الرسول « لا تجتمع أمتي على ضلالة » ، ومن قوله في حديث ذي نظام متدرج « أجازكم الله من ثلاث : أن يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا ، وأن ينصر أهل الباطل منكم على أهل الحق ، وأن تجتمعوا على ضلالة » (٣٨) .

هذا نعم ، سنتكلم على أصل « الإجماع » الذي ثبت نظريات أهل السنة المسلمين (٣٩) . واللفظ العربي « إجماع » يثبت هذه الفكرة الأساسية في المذهب السني في الإسلام ، نعني أن الإجماع لا يكون على ضلال مطلقاً . وستمر في أثناء عرضنا لهذا البحث تطبيقات كثيرة لهذا الأصل وهو الإجماع ، الذي يعطينا المفتاح لفهم تاريخ تطور الإسلام في علاقاته السياسية والاعتقادية والفقهية ؛ فما تقبلته الأمة الإسلامية صحيحاً صادقاً يلزم أن يكون صحيحاً صادقاً ، وترك الإجماع ترك للسنة السمحة .

أما أن هذا المبدأ ظهر في الإسلام فقط في مجرى تطوره ، فيدل على ذلك أن الإنسان لم يستطع بسهولة أن يستدل عليه ويثبت بالقرآن ، وقد حكى أن الإمام الشافعي ، الذي اعترف بأصل الإجماع استناداً إلى قول النبي على أنه موجب لصواب الأمور الفقهية ، لم داره ثلاثة أيام مفكراً حينما سئل عما يستند إليه هذا المبدأ من القرآن ، وبعد انقضاء هذا الوقت خرج في حالة من الضعف والإجهاد ، بوجه منتفخ ويدين مقورمتين ، من جراء إجهاده لنفسه في البحث عن الآية التي يمكن أن يعتمد عليها ، وهي قوله تعالى : « وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ » (٤٠) وساءت مصيراً (٤١) ، وهذا عدا الأحاديث الكثيرة التي يعتمد عليها هذا المبدأ (٤٢) .

وحينئذ يكون كل ما أجمع عليه جماعة المسلمين صواباً ويستحق الاعتراف الواجب ، ويكون صحيحاً فقط في الشكل الذي أعطاه له الإجماع ، ولا يكون صحيحاً من تفسير القرآن سوى ما اعتبره الإجماع صحيحاً ، من إقرار لنسخ القرآن بالسنة ، وبهذا المعنى يملك الإجماع حق الإذن بالتفسير .

وهذه الأشكال الاعتقادية وحدها تكون موافقة للدين عندما يكون الإجماع - وفي الغالب يكون ذلك بعد كفاح قاس - قد هدا في النهاية من حداثها . وتلك

الأشكال من العبادة والفقہ التي وافق عليها الإجماع تكون خالية من النقص الديني ؛ وهؤلاء الرجال وتلك الكتب تعتبر لتعاليمها السيادة عندما يعترف إجماع الأمة بذلك ، ولم يجيء هذا عن اجتماعات منظمة ، ولكن جاء من صوت الشعب المجهول الذي لا يتطرق إليه الخطأ .

وسنعرف كيف أن استعمال هذا الأصل كعلامة على حقيقة التصديق امتدّ إلى مدى أبعد ، وكيف أنه بواسطة سلطانه الدائم على الحياة الإسلامية يستطيع أن يطبع بالصحة والإيمان الأفكار الدينية التي كانت تمنع منها الأفكار النظرية وتمدها مخالفة للإسلام فكانت تقرر وتثبت بواسطة الإجماع ، وينتهي الأمر بالموافقة عليها من أجل ذلك ، بدون اعتبار لهذه الأفكار النظرية التي تخالفها بشدة وأحياناً تكون واجبة الاعتقاد .

وكانت دائرة الإجماع في مبدأ الأمر أقرب إلى الإحساس الجمعي منها إلى المعنى الديني المحدد ، وقد حاولوا عبثاً تحديده بالزمان والمكان ، وبيان أنه هو إجماع الصحابة أو أهل المدينة القدماي ، وهو تحديد لا يمكن الوصول إليه بإزاء التطورات الأخيرة . ولكن من جهة أخرى لا يكفي ، بالنسبة للأئمة الدينية أيضاً ، أن يترك الإجماع حراً متروكاً للإحساس الفردي للجماعة .

وأخيراً وجدت قاعدة تبين أن الإجماع عبارة عن التعاليم والأفكار المجمع عليها من أهل الحل والعقد في زمن معين ، فهم الذين لهم الحق في بيان الفقہ والعلم واستنتاج ذلك ، وهم يحكمون بصحة استعمالها .

وسنلاحظ حقاً أن هذا المبدأ بالنسبة للإسلام يحتوي على بذور التحرر للحركات الإسلامية الحرة ، والتطورات المستطاعة ؛ فهو يقدم ، ضد ديكتاتورية الجمود وقتل الشخصية ، قوة للتبادل ، وقد حقق على الأقل في الماضي كعامل مهم مطابقة الإسلام للعصر وقتئذ ، فإذا عسى يمكن أن يكون باستعماله في المستقبل ؟ وفي الحق إن هذا المبدأ المتبع ملحوظ عند مجدد الإسلام في عصرنا ، فهو الباب الذي يجب بواسطته أن تنفذ إلى بناية الإسلام عوامل القوى الشابة .

٧ — ومن مبدأ الإجماع زيد أن نعيد النظر في الاختلافات الظاهرة في تطور

الفقه ، وليست هناك سوى مسائل قليلة اختلفت فيها المذاهب المذكورة آنفاً ، ويفهم تماماً منها أنها ليست اختلافات تبعث على افتراقهم فرقاً مختلفة .

وكثير من الاختلافات الشكلية توجد على سبيل المثال ، في أعمال الصلاة وهل يُسرّ أو يُجهر فيها ، وإلى أى حد يرفع المصلي يديه عند بدء الصلاة وعند قوله : **بدايتها** : الله أكبر ؛ وكذلك في بعض أشكال قليلة عند السجود والركوع ، وهل يترك يديه (كما عند مالك) أو يضع واحدة فوق الأخرى ، وهل يضعهما كذلك فوق السرة أو تحتها . وتوجد اختلافات كثيرة في مسألة صحة الصلاة عند صلاة المرأة بجانب المصلي ، أو إذا ما أخذت مكانها بين المصلين ، وهنا ينجلي موقف أبي حنيفة في عداوة المرأة إزاء بقية المذاهب الأخرى .

ومن بين هذه الاختلافات ماله خطر كبير من الناحية الدينية ؛ فلعنة العباداة في الإسلام هي العربية ، وكل الأشكال العبادية تقال بلغة القرآن ؛ فإذا لم يمكن الشخص النطق بالعربية ، فهل يسمح له أن يقرأ الفاتحة وغيرها من القرآن بلغته الأصلية ؟ وكان أبو حنيفة وحده ، الذي كان من أصل فارسي ، هو الذي أجاز ذلك لأن القرآن قد نزل في الكتب السابقة : « وإنه لفي زُبر الأولين » ، وهذه كانت بغير العربية ، ومن هذا يمكن لغير العرب أن يؤمنوا به كقرآن ، وقد اتهمه خصومه بميله إلى المجوسية ، إذ فسر أول الأمر في اللغة الفارسية .

وكذلك وجدت اختلافات في أمور أخرى من الحياة التعمدية في غالب الأحيان ، مرتبطة بأفكار مبنية على قواعد ، وهنا يحجى ، على الأخص الخلاف بين المذاهب بالنسبة للقضاء والكفارة .

فبينما ترى أبا حنيفة متسامحاً إزاء المفطر عن سهو ، يرى مالك وابن حنبل أن صيام هذا اليوم لا ينفع لما فيه من جرح للقانون ويوجبون قضاء هذا اليوم ، وكذلك يطلبون القضاء للمفطر عند وجود عذر المرض حيث يكون الصوم غير واجب .

* يتهم أبا حنيفة بعداوة المرأة ويعتمد في هذا الاتهام على مسألة في الصلاة تتعلق بها ؛ وكان أخلق به أن يدرس المسألة في كتب الحنفية ويدرس أدلتها ليكون حكمه عن بيئة واستبصار . ولكن هؤلاء المستشرقين يحلوهم أن يربطوا كل مسألة في الإسلام بداع شخصي نيلا من السامعين وحضاً من قدرهم . ومن هذا الباب تعليقه على تجويز أبي حنيفة قراءة القرآن بالفارسية .

وزيادة على هذا فإن المرتد الذي تاب ورجع للإسلام يجب عليه قضاء الأيام التي أفرطها أثناء ارتداده ، وقد أهمل أبو حنيفة والشافعي مثل هذه الملاحظات في قضاء الصوم .

وبحث أنظمة الأظمة في الروايات القديمة ، التي يظهر أن النبي قد مال فيها إلى شيء من التسامح ، يعطينا في هذا القسم فرصة لبيان الاختلاف في الرأي . والنظر فيما جاء في القرآن من تحليل طعام لحم الحيوانات ، قد بعث على الاختلاف في الرأي ، والأهم في ذلك هو اختلافهم في لحم الخيل الذي اعتبر حلالاً في بعض المذاهب وحراماً في البعض الآخر^(٤٣) . حقاً ، إن هذه الاختلافات في كثير من هذه الأمور كانت ذات طبيعة من نوع تفصيل الوقائع وعدّها فرداً فرداً^(٤٤) ، وإن الكلام في الغالب موجه إلى حيوانات لا تستخدم أصلاً في الطعام^(٤٥) ؛ ولكي نسوق هنا مثلاً على الأقل ، وهو أن مالكا — مخالفاً للمذاهب الأخرى — لا يحرم طعام لحم الحيوانات المفترسة ، وإن كان الخلاف عنده عملياً ، لأنه إذا لم تكن محرمة فهي مكروهة^{*} .

وإنني ألاحظ عند هذه المناسبة أن قسماً كبيراً من الخلاف يدور حول الأنواع المختلفة للأحكام من درجة الإباحة أو الكراهة ، ودرجة الوجوب والاستحباب ، بالنسبة لعمل مخصوص أو تركه^(٤٦) . كما وجدت اختلافات صغيرة بين المذاهب بالنسبة لأحكام الطهارة ، ففي هذا يجيز المالكية أعمالاً مخالفة لقواعد المذاهب الأخرى .

والحياة في الفقه ليست مقصورة على أمور العبادات وحدها ، فالفقه الإسلامي ضم فروع الحياة والحقوق المدنية والسياسية والعقوبات . ولا يفلت فصل من فصول الفقه من أن يدخل تحت قاعدة مبنية على أساس ديني ، وكل الأمور المتعلقة بالحياة الشخصية أو العامة داخلة في الواجبات الدينية ، وبواسطة هذا يعتقد الفقهاء أن كل حياة المؤمنين موافقة لطلبات الدين .

* تراجع أحكام المذاهب في المرتد إذا عاد إلى الإسلام ، وقد كان أظله زمن الصيام في أثناء الردة فالمعروف عند الشافعية مثلاً أن عليه قضاء هذا الصيام ، وعبارته تفيد غير ذلك .

** يذكر أن مالكا ، وقد قال بحل الحيوانات المفترسة ، لا يفتقر عملياً عن الجمهور ، إذ كان يقول بالكراهة . وهذا غير صحيح ففرق كبير بين الكراهة والحرمة ، ويراجع هذا عند المالكية .

ولا يكاد يوجد جزء مهم من تعاليم الفقه لم تحصل فيه اختلافات في الآراء بين المدارس الإسلامية ، وليس ذلك في الأمور الثانوية دائماً ، بل أحياناً حول مسائل تتناول الحياة العائلية ، ونذكر من ذلك اختصاص ولى المرأة في عقد الزواج ؛ ولقد اختلفت المذاهب في حالة الولى إذا عارض في عقد الزواج ، ومدى الحد الذى يكون فيه رضا الولى مطلوباً في صحة العقد ؛ وكذلك في الميراث توجد فروق في تفصيلات المذاهب ، ونذكر من ذلك حق ميراث ابن الابن بعد البنت من تركة الجد .

وبالنسبة للنزاع الفقهي فإن لأبى حنيفة ، وبعض فقهاء آخرين ، موقفاً خاصاً كثر فيه النزاع قديماً في مسألة هامة في القضاء ، فهم يرفضون العمل المؤسس على كثير من الأحاديث بأنه في النزاع في الأموال عند عدم وجود شاهدين لتقوية الدعوى في المال تكفى عيّن المدعى ، ويطلبون بناء على ما جاء في القرآن (سورة البقرة : ٢٨٢) للشهادة رجلين أو رجلاً وامرأتين بينة للمدعى ، ولم يوافقوا على استبدال الشهادة القولية بوسيلة أخرى (٤٧) .

ومعرفة الأقوال المتفرعة الكثيرة في دائرة الفقه الإسلامى ، من الأدلة التى يسوقها أصحاب المذهب لتأييد مذاهبهم عند الاختلاف في رأى أو العمل في مذهب آخر ، وكذلك نقد هذه الأدلة في وجهة نظر المذهب نفسه - كل ذلك يصور لنا فرعاً عالياً من الفقه في الإسلام ، ويقدم فرصة دائمة لمعرفة الذكاء العلمى في هذه الدائرة التى هى للإسلام في أوطانه ذات فائدة وأهمية خاصة . نظراً لأهمية هذه الأبحاث ، في هذه الدائرة ، قد ظهرت فيها منذ العصور القديمة لمدارس الفقهية كتب كثيرة (٤٨) ،

٨ - وأهم في نظرنا من تفصيل هذه الاختلافات المذهبية فيها يظهر لنا ، تعرف الميول العامة التى سادت الفقه في تطوراته ، ويجب علينا أن نبين في هذه النقطة ، لهؤلاء الذين يريدون أن يتعرفوا الإسلام ، بعض ما يفيدهم في مسألة تفسير الكتب فالأديان التى تؤخذ عقائدها وأشكال أعمالها من مراجع مقدسة محدودة ، تبنى تطوراتها الفقهية والاعتقادية من أعمال الشرح والتفسير التى تفسر بها الكتب المقدسة ، وتاريخ الأديان في مثل هذه الدائرة يساوى تاريخ التفسير المكتوب ،

* يذكر أن الفقهاء المخالفين للحنفية يكتفون في النزاع المالى بيمين المدعى ، والمعروف أن موضع النزاع الاكتفاء بشاهد ويمين المدعى .

مؤتفق فيها إلى حد كبير جداً مع الإسلام الذي يترأى تاريخه الداخلى فى الطرق التى
تمشحت كتبه المقدسة .

ولتبين الطريقة العامة للجهود الفقهية الموضوعة آنفاً ، يمكن أن نسوق أولاً هذه
الحقيقة ؛ وهى أنه لم يكن غرض الفقه أن يحمل حياة المسلم مرة واحدة محصورة بسد
من التحديدات الفقهية .

فمن أول الأمر وضعوا وزناً لهذه الآيات : « وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ
حَرَجٍ » (سورة الحج : ٧٨) ، « يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ »
(سورة البقرة ، ١٨٥) ، « يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا »
(سورة النساء : ٢٨) ؛ ولهذا الأحاديث . « إن هذا الدين يسر » أى خال
من الصعوبات ، « أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة » ^(٤٩) ، « يسروا ولا
تعسروا » ^(٥٠) .

ولقد مدح أعمال الصحابة القدماء لأنها « كانت سهلة قليلة الحرج » . ومن هؤلاء
انسادة فى الإسلام عبد الله ابن مسعود (٣٢ هـ / ٦٣٥ م) الذى شرح مبدأ تطور
الفقه بقوله : « من حرم حلالاً فهو كمن أحل حراماً » ^(٥١) .

ولقد كان علماء الفقه أوفياء لهذا المبدأ الذى زادوه قوة بما تضمنته نصوص
الأحاديث النبوية ، وقد قال سفيان الثورى (١٦١ هـ / ٧٧٨ م) : « إن العلم هو
أن تحلل الأمر أخذاً من الأصول ، فإن التضييق سهل لكل أحد » ^(٥٢) .

وقد انتقاد العلماء الأذكياء فى العصور المتأخرة إلى هذه المبادئ أيضاً ، ومما يبين
هذا قانون الأطعمة الآتى : « متى تردد الشئ بين الإباحة والتحريم غلبت الإباحة
لأنها هى الأصل » ؛ يعنى بذلك أن كل شئ مباح ، وأن التحريم أمر طارىء ،
وعند التشكك يرجع إلى الأصل ^(٥٣) .

ومن هذه الفكرة حركوا ذكاءهم ليجدوا مخرجاً من الموضع الصعبة التى تملها
على المسلمين نصوص الأحكام القرآنية ؛ فبعض الأمور الثقيلة كانت تخفف أو تطرح
بواسطة التوسع فى شرح النصوص ، وبواسطة التفسير يرجح الوجوب أو المنع فى

الفقه ، وعبارة الأمر أو النع تستخدم للتعبير عن الرغبة والاستحباب^(٥٤) أو الكراهة ، وارتكاب ما أمر به في النصوص أو نهى عنه لا يعاقب عليه ولا يعد تخطيًّا للقانون .

وقد اتبع إبراهيم النخعي (٩٦ هـ / ٦١٤ م) ، أحد أعلام فقهاء المسلمين في القرن الأول ، هذا المبدأ ؛ فلا يقول عن شيء إنه حرام مطلقاً أو حلال مطلقاً ، ولكن يقول : إن هذا يتكرهونه ، أى الصحابة ، وذلك يستحسنونه^(٥٥) . كما أن عبد الله ابن شبرمة (١٤٤ هـ / ٧٦١ م) ، من التابعين ، كان لا يحكم بالتأكد إلا على الحلال . ويرى أنه ليس من سبيل إلى التأكد في الحرام ، ماعدا ما هو ثابت في الأحاديث الصحيحة^(٥٦) . ومن هذا المبدأ الفقهي السائد نستطيع أن نسوق أمثلة كثيرة زيادة على ذلك ، ونكتفي ب مثال واحد لتلك الطريقة الفكرية لعلماء الإسلام في ناحية الفقه والتشريع .

فقد جاء في القرآن (سورة الأنعام : ١٢١) ، وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفُسْقٌ » . فمن ينظر إلى هذا الحكم نظر المفسر للأشياء ، لا يستطيع أن يجد فيه شيئاً آخر سوى التحريم الصارم لأكل الحيوانات التي لم يذكر اسم الله عند ذبحها^(٥٧) . وكل ما يمكن أن يحيط هذا التحريم يشهد بأنه - يوجد تحت (ذكر الله) فعل شرعى محدود ، وليس فقط مجرد تفكير في الله ونعمه ، « فكلوا مما ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ » ، « وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ » ؛ فحذر هؤلاء الذين يمتنعون - بدافع من التقوى أو لأنهم يتمسكون بخرافات الجاهلية (وقد كانت في الجاهلية محرمات في الأكل) - عما قال النبي إن الامتناع عنه باطل .

ولكن طعام هذه الحيوانات المسموح بها يجب أن يسبقه ذكر الله كشرط لذلك^(٥٨) ، ويحتمل أن يكون هذا مستنداً إلى عادة اليهود بالزام ب (berakha) قبل الذبح وقبل الأكل ، ويمدّ ترك هذا فسقاً ، وبهذا يتقوى بشكل مزدوج ما يجب في هذه الحالة ، ويكون ما لا يذكر اسم الله عليه قبل الذبح لا يصح أكله .

وهكذا فهم شراح الفقه المحافظون - وعلى الأخص مذهب أبي حنيفة من بين المذاهب الأربعة - في شرحهم النظري وعملهم العادي ، ويتمسك المسلمون الذين يهتمون بالتمسك بالشرع في حياتهم بذلك إلى اليوم . وعند الصيد كذلك (سورة المائدة : ٤) يجب ذكر اسم الله عند إرسال الطير أو كلب الصيد ، ولا يصح تناول الصيد إلا بهذا الشرط^(٥٩) .

لكن هذه الصعوبات لتنفيذ هذا الحكم الصارم بالنسبة للتحريم أخذت تسهل في مجرى الحياة سهلة واضحة ، وفي هذا وجد علماء الفقه في أكثر المذاهب أن نصوص الأمر والنهي في القرآن التي لبسها الفقه لا توجد حرفياً ، وأن منها ما كانت الرغبة في استحبابه ، وليس المقصود منه الوجوب القطعي ، وبناء على هذا لا يكون حكماً يجب الأخذ به^(٦٠) .

وعند ما يكون اتباع الحكم الشرعي ، أو بعبارة أصح اتباع المطلوب ، قد ترك عن خطأ أو لمانع آخر ، فإن هذا الترك لما يبيح إطعام الطعام لا ضرر فيه .

ويمكن الإنسان بواسطة هذه التسهيلات ذات الدرجات أن يصل أخيراً إلى هذا المبدأ : « إنه عند ذبح المسلم يجوز الأكل في كل الحالات ، سواء ذكر اسم الله ظاهراً أم لا ؛ ذلك أن الله مستحضر دائماً في هذه الحالة سواء نطق به أم لا » . وما دام الأمر وصل إلى الاقتناع بهذا ، فليس من الصعب وجود ما يصدق هذا بحديث راجع إلى الرسول يستدل بواسطته على هذا المبدأ .

وقد كان للنحو العربي طبعاً جانب من المساهمة في هذا الشأن . فإن ترك الأخذ بصيغة الأمر ليس معصية مثل قول الله تعالى : « فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنْ

* الفقهاء يتقادون في أحكامهم لأصولهم الصحيحة ، والتأويل في آية الأكل من المذبح الذي لم يذكر اسم الله عليه كان من أول الأمر كالقول بعدم التأويل ، وما كان هذا التأويل ناشئاً من الشعور بثقل حمل النص على ظاهره حتى يكون الدافع إليه أمراً غير أصول الفقهاء ، وإنما الدافع إليه عند هؤلاء قوله تعالى : « وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم » ، وأهل الكتاب لا يلتزمون ذكر اسم الله على ذبائحهم فأولى بالحل ذبيحة المسلم إذا لم يذكر اسم الله عليها ، ومن لا يرى التأويل يطرد هذا الحكم في طعام أهل الكتاب فلا يحل من ذبائحهم ما لم يذكر اسم الله عليه .

النساء» (سورة النساء : ٣) ، وبهذا استدلل الفقهاء على أن النكاح ليس واجباً ، وإنما هو أمر مرغوب فيه ؛ على أنه لا يمكن إلا أن نشير إلى وجود كثير من الشراح الأذكياء لكلام الله الذين يرون أن صيغة الأمر هنا للوجوب ، وأنه يجب النكاح على كل مسلم ؛ فمعنى (انكحوا) أى يجب عليكم ذلك ، وليس أمراً مستحباً فحسب .

٩ — والمثال المهم للحرية ، التى قابلت بها المدارس المفسرة للنصوص التمسك الشديد بالفقه ، هو موقفهم إزاء حكم شرعى طبع الحياة العملية بطابع معين ، ونعنى بذلك « تحريم الخمر » (٦١) .

فقد اعتبر شرب الخمر فى الإسلام « رجساً » ولكن الذى نعرفه هو مقدار المخالفة لهذا التحريم الشرعى فى بدء الإسلام ، حيث كانت الحرية العربية تود ألا تتخلص من الخمر من أجل هذا الحد الشرعى (٦٢) .

أما الحقيقة التى نود أن ننوه بها هنا فهى أن الشعر الخمرى فى الإسلام (٦٣) . وكذلك الدور الذى لعبه شرب الخمر فى لهُو الخلفاء الذين كانوا أمراء للمؤمنين وملوك الدولة ، كل ذلك لا يصور لنا الجماعة التى كان يطبع شريعتها الدينية ما جاء « من أن الخمر أم الخبائث » ، فكل هذا يدخل فى باب الحرية وسهولة التخلى لأحكام الشريعة المعترف بها .

فمن وقت مبكر اعتبرت فى هذه المسألة وجهتان للنظر مختلفتان متناقضتان ؛ فقد استدلل أحد أشرف الصحابة وهو أبو جندل بآية من القرآن على تحطيه ، وهى قوله تعالى (سورة المائدة : ٩٣) « لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا . . . » (٦٤) ، ولم يقبل عمر بن الخطاب هذا التفسير الحر ، وجلاّه .

وهناك وجهة نظر أخرى جاءت بهذه الظاهرة ، وهى أن الفقهاء فى المشرق أعملوا ذكاءهم ليحدثوا من دائرة هذا المنع الذى يتسع لأثرية أخرى ، وذلك بواسطة التفسير .

فمن جهة سمعوا أن يستنتجوا أنه فيما عدا خمر العنب لا تحرم الأثرية الأخرى فى نفسها ، بل فقط عند ما يحصل منها الإسكار (٦٥) ، ووضعوا لذلك أحاديث مثل حديث

عائشة^(٦٦) : « اشربوا ولا تسكروا » ، وتحت حماية هذا الدليل لم يقتصر حتى بعض الأتقياء على الماء القراح ، وسمى المتشددون للتدليل على « أن ما أسكر كثيره فقليله حرام » .

ثم انتشرت مدرسة فقهية تمسكت بحرفية النص وأن خمر العنب وحده هو المحرم ، وأن ما عبده ليس إلا « شراباً » فقط أو « نبيذاً »^(٦٧) وليس خمرأ ؛ وبهذا يمكن أن يشرب نبيذ التفاح والتمر وأمثالهما ، ويكون بهذا باب الشرب مفتوحاً على مصراعيه للمؤمنين بناء على هذا الإذن المبني على المعنى اللغوي ، وطبعاً بدون أن يصل ذلك إلى حد السكر^(٦٨) .

وقد صرح الخليفة الصالح عمر بن عبد العزيز نفسه بجواز النبيذ^(٦٩) ، وجاء أن بعض الخلفاء العباسيين الذي لم يرد أن يتخطى الحكم الشرعي سأل بعض القضاة عما يعني بالنبيذ^(٧٠) .

ونظراً لأنه لا يمكن أن تفقد هذه الأشرطة في مجال الأنايس ، فقد كان بحث الخلفاء في مسألة الخمر مما تهتم به الجماعات المثقفة ، من أجل ارتباطها المباشر بالناحية اللغوية والأدبية ؛ ففي قصر الخليفة المعتصم ، حيث كان الاهتمام بالذوق السليم بادياً ، كانت المسألة المحبوبة لدى هذا المجتمع الرفيع هي معالجة الأصول التي قام عليها ترادف الخمر في اللغة ، وعلاقة منع الخمر بهذا الترادف^(٧١) .

ولا يخدعنا الغرض من التشدد في الفهم عند هذه العلاقة ، الأمر الذي كان يسود الأدباء البغداديين ، فقد صاحب هذا الرأي المعارضة الحرة ضد التحديدات الدينية ، حتى وصل الأمر إلى تحقير هؤلاء الأتقياء الذين تمسكوا بالحق في ذلك . ولدى الرمة الشاعر المعروف قول في ذلك : « هم اللصوص وهم يدعون قراء »^(٧٢) ؛ وكذلك قول الآخر :

من ذا يحرم ماء الزن خالطه في جوف آنية ماء المنافيد
إني لأكره تشديد الرواة لنا فيها ويمعجنى قول ابن مسعود^(٧٣)

* يتهم الفقهاء أيضاً بوضع أحاديث في النبيذ والخمر مثل حديث عائشة ، وهذا ليس من شأن الباحث المنصف الذي لا ينسكح إلا عن بينة ودليل .

وقد جاءت تدقيقات الفقهاء الكوفيين في القرن الثاني بهذه النظرية من رأى ابن مسعود ؛ وأنه إذا لم يكن التحلل من ماء العنب ممكناً ، فقد حاولوا إيجاد تسهيلات كثيرة للإنسان ، تطيناً لضميره الديني ، حتى يستطيع ذوو النفوس الطيبة أن يبالوا منها^(٧٤) .

وليس من النادر أن نجد في التراجم مثل هذه القصة ؛ وهي أن وكيع ابن الجراح أحد الفقهاء الكوفيين المشهورين بالزهد (١٢٩ — ١٩٧ هـ) كان يداوم على شرب نبيذ الكوفيين ، وأنه طرد عن نفسه ما قد يوسوس له به الشيطان من أنه بذلك قد شرب الخمر^(٧٥) .

وهذا خلف بن هشام أحد قراء الكوفة المشهورين (٢٢٩ هـ — ٨٤٤ م) كان يشرب الشراب ، وإن لم يسمه باسمه الحقيقي (على التأويل) ، وأضافت الترجمة إلى ذلك أنه في آخر حياته أعاد الصلاة عن أربعين سنة ؛ لأنه لم يترك فيها شرب النبيذ ، وصلاة شارب النبيذ غير مقبولة ، ويجب قضاؤها^(٧٦) .

وشريك قاضي الكوفة في عصر الخليفة المهدي كان يحدث بحديث الرسول ويشم من فيه رائحة النبيذ^(٧٧) ، كما أن أحد الوعاظ المشهورين في القرن السادس ، وهو أبو منصور قطب الدين الأمير الذي كان أرسله الخليفة السكتي إلى السلطان السلجوقي سنجر ملكشاه ، هذا الرجل التقى الذي دفن بعد موته بجوار الزاهد الصالح الجنيد ، كان قد ألف رسالة في إباحة شرب النبيذ^(٧٨) .

وبطبيعة الحال ثارت ضد تلك الظاهر والجهود في دائرة الفقه معارضا التشدد الذين تمسكوا بالماء القراح واللبن والعسل^(٧٩) ، على خلاف هؤلاء المتحررين وما أحدثوا من مخالفات للسنة . وجاءوا بالأحاديث لبيان هذه الحالة ، كما هو دأبهم في مجرى التاريخ الإسلامي ؛ لوقف التيارات التي تمحو نحو التسهيل : « ستشرب أمتي الخمر — هكذا حدثوا — وستسميها بغير اسمها ، وسيحميمهم أمراؤهم^(٨٠) ، وأن الله سيبدلهم قردة وخنازير كما فعلت الأمم السابقة »^(٨١) .

وعلى كل حال ، يمكن أن يرينا الطريق الذي سلكه الكوفيون في هذه المسألة ، أنهم قد فكروا في التدقيق الفقهي المتطور ، وأخذوا بتسهيلات ألانوا بها شدة النصوص .

وعلى هذا المنوال من الاختلاف في الإباحة التي استعملت فيها هذه المهارة الفنية ، تبعاً لمقدار هذا وكيفيته ، قام قسم كبير من تعاليم الاختلاف بين المدارس الفقهية التي تنازعت العالم الإسلامي .

ويكفي هنا من ناحية النظرية التاريخية للإسلام أن ثبت أن الأثرية الغالبة لتلك المدارس ، في كثير من الوقائع ، قد اعتبرت مبدأ التأويل للتوفيق بين الحياة في نظر الفقه ، والحالات الواقعية الاجتماعية ، والسعي لمطابقة بين القانون الضيق لمسكة والمدينة والظروف الجديدة المغيرة الواسعة ؛ الأمر الذي دعت إليه الفتوحات للبلاد الأجنبية ، والاتصال المباشر بأشكال الحياة المختلفة اختلافاً أصلياً .

هذه هي وحدها وجهة النظر ، والفكرة التي يجب أن يهتم بها مؤرخو الثقافة والدين بخصوص هذه الناحية من التعاليم الفقهية للإسلام ، بدل ما كان من اهتمام بالأشياء والتفاصيل الصغيرة التي لا غناء فيها . ومن أجل هذا أجزت لنفسى أن آتى بتفسير لهذه الأمور العديدة النفع بالنسبة للخلق الدينية ، وهي تفسير تُعدنا لما سيحىء — في القسم الأخير — عند الكلام على مطابقة الإسلام للعلاقات الجديدة .

١٠ — وهنا في الختام سنتكلم على نتيجتين كانتا ضاريتين ، وكانتا أثرين لتربية العقلية الفقهية على هذا التوفيق الشديد ؛ فأما إحداها فتتصل بتلك الجهود التي أدت إلى هذه الطريقة العقلية العامة ، وأما الأخرى فتتصل بتقويم الحياة الدينية التي أضرت بالناحية الدينية الداخلية .

أما عن النتيجة الأولى ، فإنه تبعاً لهذه الجهود ، الموصوفة المبالغ فيها ، سادت في العراق روح التدقيق والتفصيل^(٨٢) ، وضاع في هذا التدقيق الممل والشروح المقفرة وتخيل إمكانات لا تحصل ، والعناية بإيجاد مسائل من الحيل مع الخيال الجريء والتدقيق المبالغ فيه — ضاع في ذلك شرح كلام الله ، وتقنين الحسية حسب ذلك . فمن أمثلة ذلك هذا السؤال الذي سئل أبو حنيفة : كيف يبدأ صيام رمضان إذا طلع فجر هذا اليوم وسط الليل ؟ وما كان من أبي حنيفة إلا أن رد على ذلك رداً خشناً .

وقد تنازعوا في وقائع بعيدة متخيلة لا تتفق أصلاً مع الحقائق* ، مثل تنازعهم في حق إرث الجد في الطبقة الخامسة من حفيد مات ولا ولد له (٨٣) . ويعتبر هذا المثال بالنسبة لغيره مألوفاً ، فالإرث بإمكاناته المختلفة كان قبلُ حلبة مناسبة على الأخص ومحبوبة ، عنده الروح المدرسية (٨٤) .

وقد أعطت الخرافات الشعبية للفقهاء مادة لمثل هذه الأعمال ؛ فمثلاً لما كان تحول الإنسان إلى حيوان أمراً يحصل في الطبيعة في عقيدة الشعب ، أصبحت العلاقات الشرعية لمثل هؤلاء المسحورين ومسؤولياتهم الشرعية مطروقة بمجد (٨٥) .

ولما كان من ناحية أخرى يتشكل الجن بأشكال الإنس ، صارت النتائج الفقهية لهذا التشكل موضوعاً للتفكير ، وأخذوا يتكلمون مثلاً - بمجد بالغ - نفيًا وإثباتاً ، عن جواز عدّه هؤلاء في نصاب الجماعة يوم الجمعة (٨٦) ، وأن ذلك أمر يجب بحقه فقهيًا ، وأن توضيح الحالة الناجمة عما هو قارّ في اعتقاد الشعب كأمر ممكن من تروج الإنسان بالجن المتشكل بالإنس ، وما ينشأ من هذا الزواج من الخلف ، ونتائج مثل هذا الزواج من حقوق عائلية .

فن الحق أن مسألة الزواج بالجن (٨٧) ، في هذه الحلقات ، كانت من المسائل التي تبحث باهتمام كأي أمر آخر من القوانين والفقه (٨٨) . وقد عدّ المدافعون عن مثل هذا الاختلاط والزواج - ومنهم أبو الحسن البصري - أمثلة لبعض أهل السنة ارتباطوا بمثل هذا الزواج . وأدخل الدميري ، صاحب كتاب حياة الحيوان ، في الفصل الذي ساقه عن الجن مثل هذه الأشياء ، وتكلم عن تجاربه الشخصية مع شيخ عاش مع أربع نساء من الجن بمثل هذه العلاقة الزوجية .

وقد اخترعت التديقات الفقهية علاوة على ذلك مسألة (الحيل) التي تخلص من يقع في حالة معينة إلى ما فيه مصلحته ؛ فهي فتاوى فقهية ، تصور جزءاً ضرورياً

* عاب على الفقهاء توسعهم في الافتراض واحتمال الصور الممكنة . وقد كانوا يغفون بهذا التوسع تطبيق الأحكام ، وثريّة المسكة وشحن ذهن في هذا . وقد أبان الزمن أن ما هو مستحيل اليوم قد يتحقق غداً ، فمن شأن صاحب العلم أن يوسع فروضه وأن يعد لما يحدث عنده . وتجدر اليوم أحوال يود الباحث في تطبيقها بجمع الأنف لو يجد من تكلم عنها فيمن سلف ، حتى يستأنس بذلك ولا يضل السبيل .

في الفقه ، وتستخدم بكثرة في الإيمان ، لكي تكون منها طمأنينة للضئير ، فيسأل
الفقيه عن رأيه في (المخرج) .

ولا يمكن مدح هذه الناحية من عمل المفتي على أن الباعث عليها أمر أخلاق
في الحياة الاجتماعية ؛ فالنصور العباسي الذي كان أعطى لزوجته ميثاقاً بصيغة شرعية
واجبة النفاذ على ألا يتزوج عليها ، وأن يبقى معها وحدها ، التجأ بعد ذلك إلى فقيه
بعد فقيه في الحجاز والعراق ، طالباً لفتوى تخول له ، مع هذا الالتزام الثقيل ،
أن يتزوج زوجاً آخر ويتسرى ، وقد عاكست زوجه طبعاً هذا الغرض بما كانت
تهديه من الهدايا للفقيه المسؤول حتى يوافق رغباتها . وقد قال أحد شعراء بني أمية
« إنه لا خير في عيّن لا مخرج منها . » ^(٨٩) وقد ساعدت هذه الحاجات الدراسة
الفقهية ونشطتها .

وإنه وإن كانت المذاهب الأخرى لم تتأخر في هذا المضمار ، إلا أن المذهب
الحنفي كان أكثرها في هذا السبيل ، وقد كان موطنه العراق ، وارتفع شأنه
بتأسيس هذه (الحيل) ^(٩٠) ، وقد كان زعيم هذه المدرسة يسير في هذا الطريق .

وقد أتى المفسر الكبير والفيلسوف الديني نجر الدين الرازي بتفصيل كبير في
تفسيره عن فضل الإمام أبي حنيفة ، وساق الأدلة الراجحة العالية لبيان تعمقه الفقه
الذي كان يدور حول حله للمسائل الصعبة في الإيمان ؛ كما اهتم الأدباء الكتاب
بإثبات دقة الفقهاء وجمعوا نكات من اختراعاتهم في المسائل الفقهية الصعبة ،
استدلوا بها على مهارتهم في حلها ^(٩١) .

ويجب أن نعتقد ونقر بأنه ليست وحدها الأفكار الصالحة هي التي عارضت وأبت
أن تربط هذه الأشياء بالدين وحكم الله الذي جاء عن أهل الدين أصحاب السلطان ،
بل كان ذلك أيضاً مجالا للاستهزاء والسخرية من الناس لهذه الأعمال المبنية على
العجب والكبرياء من هؤلاء العلماء المخرفين .

ونجد مثل هذا الرفض في مثل كامل في القرن الرابع ؛ لقد كان أبو يوسف ،
من أهل الكوفة وتلميذ أبي حنيفة (١٨٢ هـ ٧٩٥ م) وقاضي الخليفة المهدي
والرشيد ، مكاناً لنكات الشعب المضحكة ، الأمر الذي نجد التعبير عنه في حكايات

ألف ليلة وليلة ، والذي يدل على عدم الاحترام المزوج بالشعور البارد لتدقيقات هؤلاء الفقهاء .

وثانياً : فلنفحص هذا الأثر الضار لأسلوب الحياة الدينية . فإن رجحان الجهود ذات البحث الفقهي ، والعمل التفصيلي لمسائله في العلوم الفقهية ، قد أعطيا - كما سنتناول ذلك بعد - تعاليم الإسلام الطابع الفقهي تدريبياً .

وتحت تأثير هذه الطريقة أصبحت الحياة الدينية نفسها موضوعة تحت النظرة الفقهية ، التي لا يمكن بالطبع أن تكون نافعة لتقوية التقوى الصحيحة والمعرفة الإلهية . والمؤمن الوفي يقف بناء على ذلك ، حتى في إحسانه الشخصي ، تحت طائلة كلام هؤلاء الناس ، كما يقف تحت طائلة كلام الله الذي لا يقعد من عاداته في الحياة إلا قسماً صغيراً هو مسألة التهذيب التي تبقى أمراً ثانوياً .

واعتبر كعلماء الدين هؤلاء الذين يبحثون أنواع الأعمال القانونية بالطريقة الفقهية ، ويفرعون بدقة ما يبحثونه بهذا الشكل ، ويؤيدون بالدقة والضبط ما يكشفونه . وعليهم وحدهم ، لا على الفلاسفة الدينيين أو الأخلاقيين ، وبوجه خاص أهل العلوم الدنيوية ، يطلق هذا الحديث : « علماء أمّتي كأَنْبياء بني إسرائيل » .

هذا ، وقد بينا قبلُ أنه لم يعدم وجود علماء أقوياء جادّين ، رفعوا أصواتهم لكي يحكموا بشدة على هذا البعد عن المبدأ الديني الذي أظهره الإسلام عند نشأته الأولى . وقد كان لهذا أثره ، وأنقذت الحياة الدينية الداخلية من هذه المناقشات اللفظية الفقهية ، ووجدوا لذلك حديثاً صحيحاً إلى جانبهم كما رأينا . ولكن قبل أن نتعرف هؤلاء ، نسلط طريقنا لتطور العقائد في الإسلام .

نمو العقيدة وتطورها

١ — ليس الأنبياء من رجال علم الكلام . فالرسالة التي يأتون بها بدافع إدراكهم المباشر ، وكذلك المعارف الدينية التي يوقظونها ، لا تتمثل كهيكل مذهب مبني طبقاً لخطّة رؤى فيها مقدماً ، بل كثيراً ما تتحدى كل محاولة للتنسيق المذهبي .

يجب إذاً ، الانتظار إلى أن تأتي الأجيال التالية ، حيث تؤدي الثقافة المشتركة للأفكار المستقاة من الأنصار والأوائل ، إلى تكوين طائفة محددة ؛ عندئذ تتخذ تلك الأفكار شكلاً مجسماً ، عن طريق وسائل داخلية في الطائفة نفسها أو بفعل تأثيرات البيئة المحيطة ، وهذه الأفكار تتقدم بواسطة من يشعرون أنهم مختارون .
ليستكونوا المفسرين لما أتى به النبي ^(١) .

بذلك يستدّون ما يكون في التعاليم النبوية من ثغرات ، ويشرحونها في أغلب الحالات شرحاً غير واف ؛ أي أنهم يفسرونها مفترضين اشتغالها على ما لم يخطر على بال واضعها من أفكار ، وقيمون إجابات عن أسئلة لم يفكر فيها المؤسس ، ويوقعون بين متناقضات لم يضطرب لها ، ويتصورون صيغاً شديدة [جافة جامدة] ، وقيمون سوراً من التفكير والبرهان يظنون أنه يحمي هذه الصيغ من الهجمات الداخلية .

عقيدة المؤلف كغيره من المستعرقين أن ما يأتي به الرسول من أعنده ، ومن ثم فكلامه عرضة للتناقض والاضطراب ، وأن ما جاء به لا يقوى أن يكون مذهباً قوياً منسجماً من أول الأمر ، شأن كل عمل يصدر عن البشر . والمؤمنون — وبؤازرهم كثير من المستعرقين المنصفين — يؤمنون بأن ما جاء به الرسول وحى من الله لا يعتريه خلاف ولا بطلان ، والقرآن مشحون بتثبيت هذه العقيدة . وفي نصوص الوحي ما يحتمل وجودها من المعاني ، وما هو مصروف عن ظاهرها بما نصب من القرائن والملاسات ، وفيها نصوص مجملة تحتاج إلى الفحص عن المراد منها ، والتباس ما يوافق السياق ؛ وقد وكل هذا كله إلى العلماء والفقهاء في الدين والفاهمين عن الرسول عليه الصلاة والسلام ومن حذا حذوهم . وكان من آثار ذلك أن اتسعت مدارك الفقهاء وترى المجتهدون والمستنبطون ، وكان العلماء مفرغ الأمة في الاختلاف ، بما عرفوا من الشريعة وهدوا إليها من الدين .

والخارجية ، ثم يستخلصون من أقوال النبي - متخذين إياها غالباً بالمعنى الحرفي - مجموعة قضاياهم في نظام لا يموزه التنسيق .

واستناداً إلى هذا الأصل ، ينشرونها على أنها التعاليم التي كان يقصدها النبي منذ بدء الأمر ، ويتناقشون فيها فيما بينهم ، وقيمون الحجج البارة الدقيقة العالية ضد الذين يتخذون نفس هذه الوسائل للوصول إلى نتائج أخرى من حديث النبي الحية . ومثل هذه الجهود تقتض أن هناك مجموعة للقوانين الشرعية ، كما تقتض تحديداً صريحاً للتبشيرات النبوية في نصوص مقدسة ، وتنضم إلى هذه النصوص تفسيرات عقيدية ، وهذه التفسيرات تبعد النصوص عن الروح النافذة في عنصرها الحقيقي . إنهم يدلون أكثر مما يشرحون ، وإنهم بمثابة الينبوع الذي لا ينضب والذي يسيل منه التفكير للذين يقيمون النظم والمذاهب .

ولقد دخل الإسلام في طور تطور كلامي من هذا النوع بعد ظهوره بزمان قليل . توفي نفس الوقت ، وفي نفس الحين الذي نشأت فيه الظواهر التي كانت موضوع القسم الثاني ، أصبحت عقائد الإسلام أيضاً موضوع تفكير . وبذلك نما ، بجانب النظر في العبادات ، علم كلام عقيدى في الإسلام .

ومن العسير أن نستخلص من القرآن نفسه مذهباً عقيدياً موحداً متجانساً وخالياً من التناقضات* . ولم يصلنا من المعارف الدينية ، إلا أكثر أهمية وخطراً ، إلا آثار عامة نجد فيها ، إذا بحثناها في تفاصيلها ، أحياناً تعاليم متناقضة .

* ذكر أن من العسير أن نستخلص من القرآن مذهباً عقيدياً . العقيدة وتصحيحها من أهم ما عني به القرآن ، والآيات في التوحيد ووصف الله بما ينبغي له وتزويجه عما لا يليق مستفيضة في الكتاب العزيز لا تكاد تخلو منها سورة . والكتاب يعني ما عني به التأخرون من توافقه المسائل الكلامية ؛ ككون الصفة عين الذات أو غير الذات ، وهذه المسائل يعتمد الله المسلمين بها ، وكانوا في غنى عنها وعن الحوض فيها بما عندهم من صحيح العقائد .

وما دخل هذا على المسلمين إلا من اختلاطهم بأمم ذوى ثقافات مضطربة غير مستقرة على دعائم قوية من العقل والدين ، وكان قداماء العلماء ينهون عن هذه الأبحاث حفظاً على الحنيفية السمحة التي لا تعقد فيها ولا اختلاف ، وحال مالك بن أنس وكرامته للسؤال عن كيفية الاستواء على العرش مما لا يجهله أحد . وقد حيد المتأخرون البحث في هذه الأمور لدفع الضلالات الناجمة منها ، لا لتكميل البناء الكلامي .

ورسالة النبي الدينية تنعكس في روحه بألوان مختلفة باختلاف الاستعدادات السائدة في نفسه . إذاً ، كان لزاماً على علم الكلام المنسَّق أن يتولى منذ أول الأمر حل الصعوبات النظرية الناشئة عن مثل هذه التناقضات .

ويبدو فضلاً عن ذلك أنه ، فيما يتعلق بمحمد نفسه ، شرع منذ القدم في البحث عن تناقض فيما بشر به . ولا غرو ! فقد كان وحى النبي ، حتى في حياته ، معرضاً لحكم النقاد الذين كانوا يحاولون البحث عما فيه من نقص ، وكان عدم الاستقرار والطابع المتناقض البادى في تعاليمه موضع ملاحظات ساخرة .

ولهذا ، فالرغم من إصراره على القول بأن الله أوحى « قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ » (سورة الزمر : ٢٨ . وراجع أيضاً سورة الكهف : ١٠ ، سورة فصلت : ٢) فقد اضطر إلى الاعتراف في الوحي المدنى بأن القرآن « مِنْهُ آيَاتٌ مُحْشَكَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا » (سورة آل عمران : ٧) .

ومثل هذا النقد للقرآن كان صواباً خلال الجيل الأول التالى لظهوره ، إلى درجة أن لم يسكتف بأن يهتم خصوم الإسلام بكشف مواطن الضعف فيه فقط ، بل ذهب الأمر إلى درجة أن البحث في التناقضات الظاهرة في القرآن أصبح موضع حديث بين المؤمنين أنفسهم . وسنرى فيما بعد ، في مثال بشأن تعليم أساسى في الدين وهو مسألة الجبر والاختيار ، كيف أن الأدلة للرأى وضده قد استقيمت من القرآن نفسه .

والحديث ، شأنه في ذلك شأن جميع نقاط التاريخ الداخلى للإسلام ، يقدم لنا صورة الحركة الفكرية التى قامت في هذا الصدد في الطائفة [الأمة] الإسلامية .

* يقول إن الوحي كان معرضاً لحكم النقاد الذين كانوا يبحثون عما فيه من نقص ، وكانوا يستخرون منه . وهذا صحيح أن فريقاً من عمى البصائر كانوا في سخرية منه ، وقد عنى القرآن بالرد عليهم ، وأهم كانوا كهذا الكاتب لا ينقدون بحجة وبرهان . وقد ذكر حديث الآيات المحككة والآيات المتشابهة . وقد علمنا حكمة نزول التشابه في القرآن ، وهو تعليم الأمة الاجتهاد والنظر بالقدر الصالح في حدود الدين والعقل . والمسلمون لم يدعوا مجالاً للبحث إلا سلكوه في حرية واطمئنان ، ولم يعترضهم يوماً ما يربهم في دينهم ، ولا ما يثنيهم عن يقينهم .

** يقول : إن الحديث يمثل الحركة الفكرية التى قامت في الإسلام . وهو يرى إلى الوضع في الحديث ، والعلماء قد ميروا الموضوع من غيره ، والموضوع منى عن الحديث غير معترف به .

نعم ، إن هذه الحركة ترجع إلى عهد النبي ، وإن الحديث يحاول التخفيف من حديثها ، ولكن الواقع أن هذه الحركة لم تقم بمعناها الحقيقي إلا في العصر الذي نبت فيه التفكير الإسلامي .

ومن الحديث نفهم أن تلك المناقشات كانت تثير غضب النبي ، وأنه كان يقع في ضيق عند ما كان المؤمنون يشيرون إلى تناقض عقيدتي في القرآن . ومن كلامه في هذا الصدد : « أي قوم ! بهذا ضلت الأمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم ، وضرهم الكتاب بعرضه ببعض ، ولكنه يصدق بعرضه بعضاً ؛ إن هذا القرآن لم ينزل لتضربوا بعرضه ببعض ، ولكنه يصدق بعرضه بعضاً ؛ فما عرفتم منه فاعملوا به ، وما تشابه عليكم فآمنوا به » (٢)

فشعور المؤمن الساذج قد تحول إلى كلام من كلام النبي ، وتلك هي طريقة الحديث .
٢ — وفي الأيام التي تلت ، كان من نتائج الأحوال السياسية ، والفعل المحرك الشديد للاحتكاكات الخارجية ، أن أنصار الإسلام الأوائل اضطروا ، بحكم عدم ميلهم إلى التدقيقات العقيدية ، إلى أن يتخذوا منذ بادىء الأمر موقفاً في المسائل التي لم يعطها القرآن عنها جواباً محدداً مؤكداً .

والملاحظة التي سندكرها بعد يمكن أن تؤكد لنا أن النظام السياسي الداخلي قد أثار خلافاً وجدلاً عقيدياً ، وكان الانقلاب الأموي أول الفرص التي سبغت في الإسلام لإثارة مسائل كلامية إلى جانب الحالة السياسية والدستورية الجديدة ، وللحكم على الأنظمة الجديدة ، مع رعاية وجهة نظر المطالب الدينية .

ويجب أن نعود هنا إلى موضوع خاص بتاريخ الإسلام القديم ، وهو ما ذكرناه بإيجاز في الجزء السابق ، وهو تقدير الطابع الديني للسيادة الأموية .

إن من الممكن لنا أن نعتبر أن الفكرة ، التي كانت سائدة فيما مضى عن علاقة الأمويين بالدين الإسلامي ، فكرة ملفقة مختلفة . فطبقاً للتقاليد والروايات الإسلامية كان الأمويون وروح حكمهم في تعارض شديد مع مطالب الإسلام الدينية ، وكان خلفاء هذه الأسرة وحكامها وعمالها يصورون جميعاً كأنهم خلفاء ورثة لأعداء

الإسلام وهو في مهبه ، وكان المعتقد أن الروح القرشية القديمة وعداءها للإسلام — أو على الأقل عدم مباليتها إياه — قد عادت وحييت في صور جديدة عندهم .

ومما لا ريب فيه أن بني أمية لم يكونوا متمدينين ولا متظاهرين بالتقوى . وكانت حياتهم في بلاطهم وبين حاشيتهم لا تحقق من كل الوجوه ما كان ينتظره الانقياء من رؤساء الدولة الإسلامية من كبت النفس والهوى والابتعاد عن متع هذه الحياة وزينتها ، هذه الخلال التي نشرت تفاصيلها في الحديث باعتبارها من القوانين والأصول الصادرة عن النبي .

ولقد وصلنا بعض البيانات الدقيقة في شأن الميول الثمينة لبعض هؤلاء الخلفاء^(٣) ولكنهم لم تسكن لترضى الزهاد الورعين من الذين كانوا يتخذون حكومة المدينة ، في عهد أبي بكر وعمر ، مثلاً أعلى للحكم .

ومع ذلك لا يمكننا أن ننكر أنهم باعتبارهم خلفاء أو أئمة ، كانوا يدركون مركزهم على رأس دولة مؤسسة على ثورة دينية ، كما أنهم كانوا يدركون أنهم من أنصار الإسلام الخالص^(٤) .

وبدبني أن هناك فرقاً كبيراً بين الطريقة التي كانوا يفهمونها عن حكومة الأمة الإسلامية وما كان ينتظره منهم الزهاد الورعون ؛ لذلك كان هؤلاء يلاحقونهم بغضبهم ، برغم عدم مقدرتهم على عمل أى شئ .

وبطبيعة الحال نرى أن أناساً من أمثال أصحاب هذه العقلية هم الذين ندين لهم بالقسم الأكبر مما وصل إلينا من تاريخ الأمويين ، فمن وجهة نظر قراء القرآن ، أو في رأيهم ، كان الأمويون لا يفهمون حق الفهم واجبه نحو الإسلام .

ومما لا شك فيه أن الأمويين كانوا يدركون الطرق الجديدة التي جروا فيها

أسرف في رمي الأمويين ونزهم بمآلاتهم للدين . والأمويون كانت سياستهم سياسة دينية وإن كان في بعضهم عوج في سلوكه الشخصي ، إذا صح ما روى عنهم ولم يكن من عمل أعدائهم ومنافسيهم في الحكم . وقد كانت هم يد على الإسلام في توسيع رقعة الإسلام ، وفي صميم كثير من وجوه العمل في الدولة بالصيغة الإسلامية كسك النقود وحساب الخراج ، والمؤلف مع ذلك يعترف بهذا للأمويين .

الإسلام ، وأن أحد علمهم الأقوياء ، وهو الحجاج بن يوسف السبي ، السيرة ، عبر عن رغبتهم عند ما ألقى بجوار سرير ابن عمر ملاحظة كلها سخرية عن النظام القديم للحكم^(٥)

ولا ريب في أن ظهور الأمويين كان فاتحة نظام حكم جديد . ذلك بأنهم نظروا بحسن نية إلى الإسلام « من وجهة السياسة التي جمعت شتات العرب وسارت بهم في طريق سيادة العالم »^(٦) . والرضا أو السرور الذي وجدوه في الإسلام كان من أسسه الهامة أنهم أدركوا بالإسلام شرفاً ، وغلبوا الأمم وحَوَّروا مراتبهم وموارثهم^(٧) وقد كانت المحافظة على قوة الإسلام ومضاعفتها في الداخل والخارج هو ما اعتبره الأمويون أهم واجبات الخلفاء ، وكان في ظنهم أنهم بذلك يخدمون قضية الدين .

لذلك ، كان كل من حاول الوقوف في طريقهم يعامل معاملة الثائر على الإسلام ، كما كان يفعل الملك الإسرائيلي آخاب حينما قال عن النبي الغيور « أو خير إسرائيل » أي مثير شعب إسرائيل (سفر الملوك الأول إصحاح ١٨ عدد ١٧)^{*}

وكان الأمويون إذا ما حاربوا العصاة المتمردين والثائرين ، الذين كانوا يشعرون لأسباب دينية في رأيهم ، كانوا يعتقدون يقيناً أنهم من أعداء الإسلام ، وأنه من الواجب أو من صالح عظمة الإسلام وبقائه أن يؤدبوهم بالسيف^(٨) .

وإذا ما ساروا ضد الأمكنة المقدسة ، وإذا ما اتجهوا ضد الكعبة (وهو الأمر الذي اتهمهم به أعداؤهم المتدينون وظلوا يعتبرونه انتهاكاً لحرماتها لأجيال طويلة) ، فإنهم كانوا يعتقدون في قرارة أنفسهم أن عقاب أعداء الإسلام لصالح الإسلام يجب ألا يُتردد فيه طالما كانت مصالح الدولة تقضي بذلك ، وأن هذا العقاب يجب أن يحلّ كلما قامت ثوره وهُدِّدت وحدة الإسلام وقوته الداخلية^(٩) . ما أعداء الإسلام في نظرهم فهم جميع الذين يحاولون ، لأية حجة كانت ، تهديد وحدة الدولة التي قوَّوها بإدراكهم السياسي .

وبالرغم من جميع مظاهر الاحترام التي يظهرونها نحو آل النبي ، وهي المظاهر

^{*} نس من التوراة هكذا : ١ فلما رأى آخاب إيليا الغيور قال له آخاب : أأنت إيليا مقلق بني إسرائيل ؟ .

التي جمع أخيراً حججها « لا مانس » في كتابه عن « معاوية »^(١٠) ، فإنهم حاربوا المطالبين بالعرش من العلويين الذين كانوا يهددون دولتهم ؛ وهم لا ينحرفون عن الطريق الذي ساروا فيه يوم كربلاء ، وهو اليوم ذو التاريخ الدامي ، الذي يذكره حتى الآن مؤرخو الاستشهاد الشيعي الذين يلعنون الأمويين .

لقد كان في رأيهم [الأمويين] أنه لا يجوز الفصل بين صالح الإسلام وصالح الدولة ، كما كان الحصول على السلطان في نظرهم نجاحاً دينياً ، ومن ثم كان أنصارهم المخلصون لهم يدركون أنهم في أعمالهم مخلصون للإسلام .

أما شعراؤهم فكانوا يذكرونهم في مدائحهم بأنهم حماة الإسلام ، بل إن بعض أنصارهم وأولياهم كانوا يرون في أشخاصهم نفس القداسة الدينية التي كان أبطال أنصار حقوق آل النبي يعزونها إلى العلويين المطالبين بالخلافة والقدسين لأصلهم النبوي [الكريم]^(١١) .

وأما الأنقياء من المسلمين فإنهم لم يروق لهم ما أحدثه الأمويون من تغيير . ذلك لأنهم كانوا يحلمون بملكة ليست في هذا العالم ، وكانوا يعارضون الأسرة الأموية متذرعين بمختلف التعلات والأسباب ؛ كما كانوا يقاومون الروح التي تسيرها في حكمها .

وفي رأى الغالبية من هؤلاء الأنقياء المتذمرين كانت السيادة ، التي أقامتها تلك الأسرة على أساس من النظام الوراثي المغيب ، قد وُلدت في الإثم . بل كان نظام الحكم الجديد غير شرعي ولا يتفق والدين في نظر هؤلاء الحالمين ؛ إذ أنه لم يكن ليحقق مثلهم الأعلى الذي يقوم على دعامة من الحكم الإلهي ، كما كان يعدّ عقبة في سبيل تأسيس مملكة مَرْضِيَّة عند الله ، وهي المملكة التي كانوا يتمنونها .

ولا عجب ؛ فقد كان نظام هذا الحكم الأموي قد تجاهل منذ بدء الأمر حقوق آل البيت النبوي ، ثم ثبت في نشاطه السياسي دون رعاية لما هو مقدس في الإسلام .

• يقول إن الأنقياء من المسلمين كانوا يحلمون بملكة ليست في هذا العالم : والأنقياء من المسلمين يرومون أن تسير الدولة في حدود ما سن الله ولا تتعدى حدوده ، وقد كانت هذه الدولة في عهد الخلفاء الراشدين على خير ما يكون ، وليست دولة الإسلام بالمعنى الصحيح خيالية بحتة كما يريد أن يصورها السكاتب فيلحقها بجمهورية أفلاطون .

ولنصف إلى هذا أنه كان مما يلاحظون على رجال هذا النظام وممثليه أنهم كانوا لا يبالون كثيراً باحترام قواعد الاسلام وأصوله في سلوكهم الشخصي ، وهي القواعد التي كان يحلم بها المتدينون ، وفي هذا نسب إلى الحسين حفيد النبي وأول العلويين المطالبين بالخلافة ، أنه قال في الأمويين : « ألا وإن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان وتركوا طاعة الرحمن ، وأظهروا الفساد ، وعطلوا الحدود ، واستأثروا بالقيء »^(١٢) ، وأحلوا حرام الله وحرّموا حلاله »^(١٣) . ويتركون السنة المقدسة ، ويتخذون قرارات تعسفية متعارضة والفكرة الدينية^(١٤) .

وكان من واجب الحزب الديني المتمسك برأيه أن يحارب إلى النهاية أمثال هؤلاء الناس ، أو على الأقل أن يتخذ بإرائهم موقفاً سليماً ، وأن يتمتع عن أى مظهر من مظاهر الاعتراف بسيادتهم وسلطانهم . على أن هذا مما يسهل القول به نظرياً ، ولكن من العسير تحقيقه عملياً .

وذلك لأن خير الدولة وصالح الأمة كلها كان من الحق أن يوضع فوق كل اعتبار آخر ؛ فكان يتعين تحمل الحكومة القائمة بحكم الضرورة ، وتجنب الاحتكاك أو الاصطدام بها .

على أنه قد تبين أن الاحتكاك إلى الله . أو ترك الأمر لله ، الذي كان يتمثل في اللعنات التي كان يصحبها الاتقياء المتدمرون على الأمويين^(١٥) ، كان من الأسلحة التي لا تجدى فتيلاً . على أنه مهما يكن ، فقد كانوا يرون أن ما أذن به الله أن يكون لا يمكن أن يعترض عليه الإنسان ، وإذا فلا يسع المرء إلا أن يضع رجاءه في الله الذي سيحكم يوماً ما هذا العالم المليء بالظلم والآثام .

* يقول إن مما بعث المؤمنين على الرضا بحكم الأمويين على جورهم اعتقادهم أن ما أذن الله به أن يكون ، لا يمكن أن يعترض عليه الإنسان ؛ وأن الذي بعث المسلمين على الرضا بجور الحكام هو الخوف من شق العصا وتفرق الجماعة . وأما ما يريد الكاتب أن يلمن به الإسلام فقد كثرت من هؤلاء الباحثين ، والإسلام مما يرمونه براء ، فإن من أهم ما يدعوا إليه الدين إنكار المنكر والأمر بالمعروف حتى يتربى في الإسلام رأى عام مهتد بعيد عن الضلالة ، ويقول الله تعالى في شأن الأمة الإسلامية منبهاً لها إلى أهم خصائصها : « كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » ، وقد نبى على قوم يحالهم لهذا الأمر فقال : « لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه » .

وتلك هي الآمال الصامته التي خرجت منها فكرة المهدي، التي وفتت بين الواقع والمثل الأعلى، وبدأ على أثرها الاعتقاد الراسخ في ظهور حاكم إلهي يوجهه الله توجيهاً حسناً*. وهذا ما سنتحدث عنه فيما بعد، (القسم الخامس نبذة ١٢).

ومن المظاهر الخارجية لقوة الإسلام المسيطرة، وظيفة الإمام التي كان لصاحبها حق رئاسة الصلوات، وهي وظيفة قائمة على الطابع الإلهي للأمر الذي كان له أول من يقوم مقامه أن يؤم المؤمنين. وكان مما اضطر المؤمنين الوردون أن يقبلوه في ألم، إمامة الصلوات من جانب أولئك الناس الذين كانوا في رأيهم ملحدين، أو على الأقل غير متقين، وأن يروهم أهلاً للإمامة وهم سكارى**. لكن ما روى، من أنه يجوز لصالح سلامة الدولة «أداء الصلاة خلف البر والفاجر»، هو الذي برّر تسامح هؤلاء الوردون.

على أنهم جميعاً لم يقفوا هذا الموقف السلبي. إذ كان يتعين تسوية الأمر من حيث المبدأ؛ فتجارب الحياة اليومية، وشعور الحزب الديني المستمسك بحقوقه، قد جعلوا لزاماً البحث في هذه المشكلة: هل يجوز، بوجه عام، اعتبار مخالف الشريعة كفاراً؟ وأن يعتبر المسلمون أنفسهم كأئمتهم خاضعون للقوة؟ لكن الحق أن أولئك الناس كانوا مسلمين يؤمنون بلسانهم وقلوبهم بالله وأنبيائه ورسوله؛ نعم إنهم كانوا يخرجون مخالفات للشريعة تسمى عصياناً وثورة على الدين، لكنهم رغم هذا مؤمنون.

وهذه المشكلة نرى فريضة كبرى من المسلمين الوردون قد اكتفى بالاستسلام السلبي

= والسكان يشير إلى قول المسلمين: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وما تقرر في علم الكلام أنه لا يقع إلا ما أَرَادَ الله. ولكن الإرادة غير الإذن والرضا؛ فالله لا يرضى لعباده الكفر والمعاصي، ولكنه يريد ما على ما هو الحق، على أن هذه المسألة طويلة الدليل في علم الكلام.

* فكرة المهدي نشأت في ظروف غير ما ذكر المؤلف، فقد كانت في مبدئها دعوة إلى محمد بن الحنفية، رغبة من الشيعة في إسناد الأمر إلى بيت علي رضي الله عنه؛ والكلام في هذا المقام عن الدعوة إلى شخص معين والنداء به مبهماً؛ أما فكرة المهدي في آخر الزمان فترجع إلى أحاديث في الصحاح، ويرى بعض الباحثين في الحديث تواترها تواتر معنوياً. راجع ابن خلدون في المقدمة، وابن سعد في الطبقات في ترجمة محمد بن الحنفية.

** يقول إن المؤمنين كانوا الأئمة من الأمويين أهلاً للإمامة في الصلاة وغيرها، وهم (أى الأئمة سكارى). ولا يرى هذا مؤمناً قط. نعم في بعض القصص أن الوليد بن عقبة صني وهو سكران، ولكنه أتى من السكر الشيء الكثير وعزله الخليفة، وفي أقاصيص الوليد بن يزيد نحو هذا، وكان ذلك أيضاً موضعاً للاسكار، على أن الظن في أقاصيص الوليد أنها وضعت عليه.

وحلها حلاً أكثر ملاءمة لضرورات الواقع . وهذا الفريق كان يسند النظرية الآتية : كل شيء متوقف على الإيمان ؛ فإذا كان الإيمان قائماً لم يضر العمل ، وإذا كان المرء غير مؤمن لم ينفعه العمل . ولهذا يمكن أن نعتبر الأمويين مسلمين حقيقيين ، وأنهم من أهل القبلة ، وتكون شكوك الورعين لا تستند إداً إلى أساس متين .

والفرقة التي كانت تستند على هذا المذهب التسامح ، كانت تسمى المرجئة^(١٦) . ومعنى هذا الذين لا يحكمون على مصير الناس في المستقبل في الدار الآخرة ، بل يتركون الأمر لله يصدر عليهم حكمه ويقرر ما يراه في شأنهم^(١٧) . وفي علاقاتهم وصلاتهم بهم ، في هذا العالم الأرضي ، يكفي أن يعتبروهم من طائفة المؤمنين^(١٨) . وعقلية هؤلاء الناس يمكن أن ترتبط برأى معتدل ظهر في عصر أقدم وهو عصر الحروب الداخلية ؛ تريد عقلية أولئك الذين لم يشتركوا في النقاش العنيف الذي قام فيما مضى حول مسألة وجوب اعتبار على أو عثمان مؤمناً أو آثماً ، وفي هذه الحالة يكون غير جدير بالخلافة . إنهم لم يشتركوا في هذا الخلاف ، وتركوا لله أمر الحكم فيه^(١٩) .

وبديهي أن هذه الأفكار المعتدلة لم تكن لتتفق وعاطفة أولئك الورعين الذين كانوا لا يرون في سياسة وصول الأمويين للحكم ، وفي رجالاتهم وعمالهم ، إلا عدم تقوى ، بل كفرآ . وكان إدراك المرجئة المتساهل أو التسامح يتعارض تعارضاً مباشراً مع إدراك أولئك الذين يؤيدون مطالب العلويين ، الذين كان أنصارهم يحملون بدولة ذات حكم إلهي مؤسسة على الشريعة الإلهية ومحكومة بآل النبي . إذاً ، فقد كان هنالك تناقض تام بين المرجئة وغيرهم من شيعة العاويين^(٢٠) .

وهذا التناقض يبدو لنا أشد حدة بظهور حركة ثورية أخرى . ذلك بأن النجاح المطرد الذي ناله الأمويون ، والخلاف أو المعارضة التي تزداد عنفاً بين الطوائف الأخرى المعارضة ، - كان - حقاً - فرصة للمرجئة لاتهام مبادئهم ، والتقدم خطوة إلى الأمام في التعبير عن تلك المبادئ ، والامتناع عن النظر إلى الحكومة كحكومة خارجة صالة .

وكان مما حملهم على هذا ، أكثر من أي عامل آخر ، أن الخوارج وهم الداء الأعداء السياسيين للنظام القائم - وسنشكلم عنهم فيما بعد (قسم ٥ نبذة ٢) -

كانوا يحدثون اضطرابات في الدولة ؛ إذ كانوا يعلنون أن الإيمان بوجه عام لا يكفي ، وأن مرتكب الكبيرة لا يعدّ من المؤمنين . فما يكون إذاً مصير الأمويين البؤساء ، الذين كانوا في رأيهم أشدّ الخارقين للشريعة^(٢١) ؟

وأصل هذا الخلاف ، الذي يرجع عهده إلى بدء الإسلام ، وإن كنا لا نستطيع تحديد تاريخه على وجه التحقيق ، أنهم كانوا يبحثون في خصوصيات الحالة السياسية ، وفي العلاقة القائمة بين تلك الحالة ومختلف طبقات الشعب الإسلامي . ولم تكن الحاجة العقيدية هي التي دفعت إلى المناقشة في الدور الذي يجب أن ينسب إلى العمل في تحديد المسلم^(٢٢) .

ثم جاء عصر قلت فيه أهمية حل هذه المسألة للدولة ، وعندئذ أصبحت موضوع مناقشات ذات أهمية علمية نظرية (أكاديمية) ، مع شيء من الارتباط بنقط دقيقة تختص بالعقيدة . ومما أوردته المعارضون هنا أنه إذا كانت الأعمال ليست عنصراً ضرورياً في تعريف الإيمان الحرفي ، فإن أي مرجع ذكي يستطيع أن يستنتج أنه لا يمكن وصف من يسجد أمام الشمس بالكفر ؛ لأن هذا العمل ومثله علامة على الكفر ، وليس كفراً بذاته^(٢٣) .

وهناك بصفة خاصة مسألة عقيدية عامة لم يكف السامعون عن بحثها والتدقيق فيها ، وهي أيضاً ناشئة عن أفكار المرجئة ، وهذه المسألة هي : هل يمكن أن نرى في الإيمان الصحيح درجات مختلفة ؟ إنه لا يمكن بالطبيعة أن يسلم بهذا أولئك الذين لا يعتبرون العمل عنصراً مكوّنًا لصفة المسلم ؛ لأن الأمر ليس أمرهم ، ولا يمكن قياس مدى الإيمان بالذراع أو وزنه بالدرهم .

وعلى النقيض من ذلك نرى الذين يرون العمل عنصراً ضرورياً للمسلم الكامل إلى جانب العقيدة يسلمون بإمكان حساب الإيمان وبيان الدرجات له . فضلاً عن أن القرآن نفسه يتكلم عن «زيادة الإيمان» سورة آل عمران : ١٦٧ ، سورة الأنفال : ٢ ، سورة التوبة : ١٢٤ الخ ، كما يتكلم أيضاً عن «الهداية» (سورة محمد : ١٧) . فالزيادة أو النقص في العمل يحدد زيادة أو نقصاً في مدى الإيمان .

يمكن علم الكلام الحرفي في الإسلام لم يبد رأياً إجماعياً في هذه المسألة من

الوجهية النظرية . فإلى جانب المتكلمين الذين لا يقبلون الكلام في زيادة الإيمان أو نقصه ، نجد آخرين يتمسكون بهذه الصيغة : « الإيمان عقيدة وعمل ، فهو إذاً يزيد وينقص »^(٢٤) . والمسألة تتبع الوجهة التي يضع الإنسان فيها نفسه داخل المذهب الحرفي .

وهكذا ، إلى هذه الدعة ، أدت مناقشة مسألة وُلدت في بادئ الأمر في الميدان السياسي^(٢٥) .

٣ - لكن البذرة الأولى الخطيرة حقاً ، ظهرت في نفس الوقت تقريباً حول مسألة أخرى . إنهم لا يتجادلون حول ما إذا كان هذا أو ذاك من الناس يمكن أن يعتبر مؤمناً بوجه عام ، بل يتخذون موقفاً واضحاً جلياً ، مع فكرة عميقة عن الإيمان ، فيما يتعلق بالإيمان الشعبي التقليدي الساذج الخالي من كل تفكير .

فأول رجة في الإيمان الساذج في الإسلام لم تدخل في نفس الوقت الذي دخل فيه النظر العلمي ، ولم تكن نتيجة له ، أي أنها ليست نتيجة للمذهب العقلي الذي وُلد في الإسلام . بل يمكن التسليم بأنها نشأت من جراء التعمق في التصور الديني ؛ أي نشأت عن التقوى ، لا عن حرية الفكر .

إن فكرة الخضوع المطلق لله كانت قد أنتجت أفهاماً غليظة عن الألوهية ؛ فالله حاكم غير محدود الإرادة « لا يسأل عما يفعل » (سورة الأنبياء : ٢٣) ؛ والناس جميعاً لا إرادة لهم بين يديه ؛ ويجب أن نكون على يقين من أن إرادته لا يمكن أن تقاس بالإرادة الإنسانية المحدودة بمحدود متنوعة ؛ والقدرة الإنسانية تصبح لا شيء أمام الإرادة الإلهية المطلقة وقدرته التي لا عنان لها ، حتى إن هذه تتسع إلى درجة تحديد إرادة الإنسان . فالإنسان لا يستطيع أن يريد شيئاً إلا في الاتجاه الذي يمينه الله لإرادته ، حتى في سلوكه الأخلاقي ، وإرادته في هذه الناحية محددة بالقدر الأزلي .

ولكن كان يجب على المؤمن وهذا هو الواقع أن يتأكد من أن الله لا يظلم الناس شيئاً ، وأن يستبعد هذه الفكرة عن سلطانه ، إذ أن مثل هذه الفكرة

تجرده حتى من الصورة التي يجب أن يكون عليها الملك من بنى الإنسان ، أى يجب استبعاد أن يكون الله طاغياً أو ظالماً .

وفى يختص بالشواب والعقاب نرى القرآن يكرر ، وفى تحديد ، أن الله لا يظلم أحداً مثقال ذرة ، أو أن الناس لا يظلمون نقيراً ، وأن الله هو كما يقول عن نفسه : « ولا تكلف نفساً إلا وسعها وكذبت كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون » ، (سورة المؤمنون : ٦٣) « وخلق الله السموات والأرض بالحق ولتجزى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون » (سورة الجاثية : ٢٢) .

لكن النفس الورعة التقية لها أن تتساءل : هل يمكن أن يتصور المرء ظملاً أفدح من الجراء على أعمال تم بإرادة محددة ليست تحت القدرة الإنسانية ! وهل يصح أن يحرم الله الناس من كل حرية واستقلال فى أعمالهم ، وأن يحدد سلوكهم حتى فى أدنى التفاصيل ! وأن يحرم الخطيئة أو الآثم من إمكان فعل الخير ، وأنه كما يقول « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » (سورة البقرة ٧) وأنه مع هذا كله يعاقبهم إذا ما عصوا ويقذف بهم إلى العذاب الخالد ! .

عرض مسألة الخير والاختيار ؟ وهى مسألة كان المسلمون الأول فى غنى عنها ، وكانوا على الجادة التى لا عوج فيها ولا انحراف ، وكانوا لا يمتنون بهذا التدقيق ، ويقولون الدين الصافى ويقبلون على شأنهم فى معاشهم ومعادهم ؛ وبذلك اتسع سلطانهم ، وعزت كتبهم . فلما فكروا فى هذه الأمور عرّضت لهم مشاكلاً فكانت سبب الخلاف بينهم ! وقد حلها المؤمنون بما هو هدى وحق ، ووقفوا بين التصور وفهموا الفهم الصحيح ، فالثواب والعقاب منوطان بإرادة الإنسان واختياره ، واختيار الإنسان من البديهيات التى لا ينكرها عاقل . وقد منح الله الإنسان وسائل الفعل وآلاته ، وركب فيه العقل الذى يدير ويختار مصيره ، وطالبه بإيثار الخير والرغبة عن الشر . والإنسان لا يحس بقاسر ولا مكروه له فى هذه الحياة .

وقد جاء مع هذا فى الدين — وثبت عقلاً — أن أعمال الناس معلومة لله فى الأزل ، وأن إرادة الله تعلقت بما يوجد من هذه الأعمال ، وأن الله يوجد على أيدي العباد ، وذلك هو القضاء والقدر . ولكن الله أراد للناس أعمالهم على حسب استعدادهم وإرادتهم التى لا يشعرون بأى دافع يدفعهم إليها ، والقدر محجب عن الإنسان ، ولو أن أحداً علم ما قضى الله به عليه ثم فعله امتثالاً لكان له الحجة على الله . وبذلك تفهم نحو قوله تعالى فى الكفار : « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وأبصارهم غشاوة » ، فلما هو أن هؤلاء آثروا الكفر اختياراً منهم فأراد الله لهم ما اختاروا ، والكلام فى مثل هذا على التمثيل . وليس بصحيح أن إرادة العبد تتحدد بإرادة الله ، فكثيراً ما يريد العبد الشيء ولا يقع ، وذلك دليل على أن الله لم يرده . ولنعلم فى هذا المقام أن إرادة الله ليست من صفات التأثير حتى تنفع العبد إلى إرادة الأشياء ؛ وكان حرياً بالباحث أن يراجع جيداً قول علماء الكلام فى هذا المبحث .

هكذا كان كثير من أتقياء المسلمين المخلصين لله يرون واجباً أن يتصوروا الله إلهاً مستبداً ، وذلك مبالغة منهم في الشعور بالخضوع له الذي يرون الكتاب يؤيده . في أكثر من موضع تأييداً قوياً ؛ من الحق أن القرآن يشمل كثيراً مما يقرب لنا قسوة قلب فرعون ، كما يشمل طائفة من الأحكام العامة التي تؤدي - بتمامها - بمختلفة - إلى فكرة مؤداها أن الله إذا أراد هداية أحد وسَّع صدره للإسلام ، وأنه من يرد أن يُضله يجعل صدره ضيقاً كأنما يريد أن يصمد في السماء (سورة الأنعام : ١٢٥) ، [كما نجد في موضع آخر] « وما كان لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ [وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَمْلِكُونَ] » (سورة يونس : ١٠٠) .

وليس في الإسلام على ما رجح مسألة مذهبية يمكن أن نستخلص بشأنها من القرآن تعاليم متناقضة كمثل التي نبجسها الآن .

فالعبارات الجبرية المعقدة يمكن أن تعارض بعبارات للنبي تدل على أن الله ليس هو الذي يُضِلُّ النفوس ، بل هو الشيطان الرجيم العدو الغرور (سورة الحج : ٤) ، سورة فاطر : ٥ ، سورة فصلت : ٣٦ ، سورة الزخرف ، ٣٧ سورة المجادلة : ١٩) منذ عهد آدم (سورة البقرة : ٣٦ سورة ص : ٨٢ وما يليها) .

أما الذين كانوا يريدون أن يسندوا نظرية أو مذهب حرية الإنسان التامة البعيدة عن تأثير الشيطان الرجيم ، فكانوا كذلك يستطيعون أن يجدوا عدداً كبيراً من الآيات الواضحة التي يمكن أن يؤخذ منها دليل لرأيهم المعارض للجبر . فالحسنات والسيئات التي يأتي بها الإنسان قد سميت « بالكسب » ، فهي لهذا أعمال تمت بحرية كاملة (مثل ذلك سورة آل عمران : ٢٥ وغيرها) « كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ » (سورة المطففين : ١٤) .

وحتى عند السكلام عن ختم القلوب لا يوجد ما يحول دون القول بأن هؤلاء الذين ختم الله على قلوبهم « اتَّبِعُوا أَهْوَاءَهُمْ » (سورة محمد : ١٤ ، ١٦) « وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ » (سورة ص : ٢٦) إن الله ليس هو الذي يُقَسِّمُ قلوب الآمين ، ولكن صارت بما أنت من سيء الأعمال قاسية « فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ

أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً » (البقرة ٧٤) . والشيطان نفسه يبعد عن نفسه مهمة الإضلال ، لأن الإنسان من نفسه في ضلال مبين (سورة ق : ٢٧) .

وفي أنباء الأمم الماضية التي قصها القرآن ما يؤكد فكرة الحرية هذه . مثلاً ، نجد الله يقول : « وَأَمَّا نُودُ فُهَدىنَا هُمْ فَاسْتَجِبُوا عَلَى الْهُدَى فَأَخَذْتَهُمْ صَاعِقَةً الْعَذَابِ الْهَوْنِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ وَنَجَّيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ » (سورة فصلت : ١٧ و ١٨) . وإذا ، فإله قد هدى قوم صالح أسكنهم لم يتبعوه ، وفعلوا الشر بمحض إرادتهم وانحرفوا عن سبيل الله ، فكان هذا كسباً لهم عن حرية واختيار . فإله يهدى الناس سواء السبيل ، لكن الناس بإرادتهم وحدها منهم من يسير خاضعاً في هذا الطريق ، ومنهم من يتنكب به عناد (سورة الإنسان : ٣) .

وفي هذا جاء القرآن : « قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَأْنِهِ » (سورة الإسراء : ٨٤) ، « وَقُلْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ » (سورة الكهف : ٢٩) « إِنْ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخِذْ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا » (سورة الإنسان : ٢٩) .

والحق أن الله لا يسد الطريق على العصاة ، بل إنه يعطيهم القوة والقدرة على فعل الشر ، كما يعطي الصالحين القدرة على فعل الخير : « فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى » « فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى » (سورة الليل : ٧ ، ١٠) .

وأريد أن أتهبّل هذه الفرصة السانحة لى هنا لإبداء ملاحظة لها خطورتها فيما يتعلق بفهم مسألة حرية الاختيار فى القرآن . فهناك جزء كبير من أقوال محمد يزعمون عادة أنهم يأخذون منها أن الله هو الذى يقدر على المرء أن يكون مذنباً ضالاً ، ولكنها تبدو على شكل مختلف تماماً إذا تعمقنا فى فهم المعنى الذى يراد أو يؤدى عادة بكلمة : « أضل » .

إذا كان فى القرآن آيات عديدة [تعرضت للضلال وأضل وما يتصل بذلك] ، ومنها : « فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ » فهذه الأحكام لا تعنى أن الله يضع أهل الضلال فى طريق السوء والشر مباشرة ؛ لأن معنى كلمة « أضل » لا يمكن أن يكون « جعل الإنسان يضل ، بل تركه يضل » ، أى عدم الاكتراث به والاهتمام بأمره ، كما قال : « وَنَذَرْنَاهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ » (سورة الأنعام : ١١٠) .

ويمكننا أن نتصور حالة سائح وحيد في الصحراء ، وهي الفكرة التي نشأت عنها طريقة تعبير القرآن عن الهدى والضلال . فالسائح يضل في فراغ لا حدود له ولا آخر يعرفه ، وهو يشد الطريق السوى للوصول إلى مقصده ، وكذلك الإنسان في رحلة الحياة .

أما الذي يكون حريئاً برحمة الله ، بفضل إيمانه وعمله ، فإن الله يكافئه بالهداية . وبالعكس ، هو يحرم الشخص الأثيم السيئ العمل من رحمته ، ولا يمد له اليد التي تقوده ، وإن كان على كل حال لم يضعه في الطريق السيئ بمعنى الكلمة الصحيح . ومثل هذا كان استعمال صورة العمى والتخبط في الكلام عن الآمنين ؛ فهم لا يرون ، وعليهم أيضاً أن يسيروا ولا مقصد لهم ولا هدى يبتدون به ؛ وبما أنهم لا مرشد لهم ، فهم يسرعون حتماً إلى الضلال : « قَدْ جَاءَكُمْ بِصَافِرٍ مِنْ رَبِّكُمْ لَعَلَّكُمْ أَنْزِرَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ فَتْنٍ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْأَنْعَامِ : (سورة الأنعام : ١٠٤) . على أن الضال لماذا لم يقد من النور الذي قدّم له ! « إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنْ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهِ » (سورة الزمر : ٤١) .

فترك الإنسان لنفسه ومنع الرحمة الإلهية منه ، هي الفكرة السائدة في القرآن بشأن الذين يصيرون غير جديرين برحمته بسبب ما كان لهم من سلوك وعمل . وإذا قال الله إنه نسي الكفرة لأنهم نسوه (سورة الأعراف : ٥١ ، سورة التوبة : ٦٧ ، سورة الحائية : ٣٤) ، فإنه يكون قد جاء بالنتيجة لهذه الفكرة [التي تعبير مقدمة وسبباً لها] . إن الله ينسى الآمنين ، أي إنه لا يفكر في أمرهم وأمر نجاحهم وهدايتهم ؛ لأن الهداية هي المكافأة التي يتفضل بها على الصالحين ، « وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ » (سورة التوبة : ١٠٩) ، أي يتركهم يضلون دون مقصد أو إرشاد . فالكفر إذاً ، ليس عاقبة الضلال ونتيجته ، بل هو سببه (سورة محمد : ٨) . وانظر بصفة خاصة سورة الصف : ٥) .

يذكر أن الكفر ليس عاقبة الضلال ونتيجته ، بل هو سببه ، ويجعل ذلك مأخوذاً من آيات القرآن . والضلال ضد الاهتداء ، والاضلال ضد الهداية ، والمقول أن من هده الله اهتدى . وآمن ، ومن أضله ضل وكفر ، فالضلال سبب الكفر . والمثل الذي ساقه ، وهو تشبيه المكلف بالسالك في الصحراء مثل صحيح ، فمن سار على الجادة نجح ، ومن ضل في ثنيات الطريق هلك ، وهو يقضي بأن الضلال سبب لسلوك الوعر والوقوع في المكروه ، ويقابله هنا الكفر والآنم .

نعم ! جاء في القرآن : « وَمَنْ يَضِلَّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ سَبِيلٍ » (سورة الشورى : ٤٦) ، « وَمَنْ يَضِلَّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ » (سورة غافر : ٣٣) ، وهؤلاء هم الخاسرون (سورة الأعراف : ١٧٨) .

ولكن العقاب في كل ما تقدم هو احترام من فضل الهداية ، لا التوجيه في اتجاه سيء يكون سبباً للكفر ، وهذا ما أدركه وشعر به المسلمون القدماء الذين كانوا أقرب للأفهام الأولى .

لقد جاء في الحديث أن : من ترك تهاوفاً ثلاثة اجتماعات من أيام الجمعة ختم الله على قلبه ^(٢٦) ، ومعنى « ختم قلبه » إيجاده في حالة تجعله يسقط من جراء إهماله واجباته الدينية . وهناك دعاء قديم مأثور ، علمه النبي إلى الحصين ، وهو حديث عهد بالإسلام ، جاء فيه : اللهم علّمني هدايتي واحفظني من شر نفسي « ^(٢٧) : أى لا تتركني لنفسي ، ومُدّ لي يداً لهدايتي .

أى ليس الأمر هداية ضال ، بل الأمر على النقيض من ذلك : فإن الشعور بأن الله تركه لنفسه هو أشد عقاب إلهي ، قد اتخذ صيغة إسلامية قديمة يقسم بها ، فقد جاء : « إنه برىء من حول الله وقوته ، ودخل في حول نفسه وقوته ، إن كان كذا وكذا » ^(٢٨) : أى ينفذ يده مني ، فأضطر للبحث عن طريق للخروج من الضيق دون هدايته ومساعدته ، [وهيمات] هذا هو المعنى الذي يجب أن يفهم من عبارة أن الله يترك الأئمة يضلون ، لكنه لا يضلهم ^(٢٩) .

لقد أمكن لنا أن نثبت أن القرآن يمكن أن يتخذ سنداً لأشد وجهات النظر تمارضاً في مسألة من أهم المسائل الأساسية في الأخلاق الدينية . وكان من حسن الحظ أن الأستاذ « هوبرت جريمه Hubert Grimme » ، الذي تعمق كثيراً — في جد — في تحليل علم الكلام القرآني ، قد وجد أيضاً منيراً يمكن أن يخرجنا من هذه الحيرة والتميه . لقد رأى أن المذاهب المتعارضة والمتضادة التي عرضها محمد في مسألة حرية الإرادة والقدرة ، ترجع إلى أزمان مختلفة من نشاطه النبوي ، وتنفق والتأثيرات التي أوحىها إليه الظروف والأحوال المختلفة في كل فترة من الفترات .

ففي الأزمان الأولى للعصر المكي كان يقبل تماماً حرية الاختيار والمسئولية ، ولكن في المدينة أخذ يتوغل شيئاً فشيئاً في مذهب الجبر ، والتعاليم الأكثر جبرية ترجع إلى الفترة الأخيرة^(٣٠) .

وقد يكون هذا على كل حال ، إذا فرضنا أن « la chronologie » قام بطريقة مؤكدة وكاملة ، دليلاً هادياً للقادرين على الملاحظة التاريخية . غير أن هذا مالا يمكن أن نتظره من المسلمين القدامى ؛ هؤلاء المسلمون الذين يرون أنفسهم مرتبكين حيارى بين هذه المذاهب المتعارضة ، فينجازون إلى هذا المذهب أو ذاك ، ويرون من الواجب أن يعملوا على اتفاق ما اختاروه وأكثر المذاهب تعارضاً ، وذلك ليصلوا إلى اتفاق الجميع وانسجامهم .

إلا أن عاطفة أو شعور التبعية وعدم الاستقلال ، الذي يسود في كل ميادين الوجدان الإسلامي ، كان بلا ريب في صالح انتصار مذهب نفى حرية الإرادة والاختيار . وكان من ذلك أن كانوا يرون أن الفضيلة والذيلة ، والثواب والعقاب ، تتعلق مطلقاً برحمة الله ، وإرادة الإنسان ليس لها تقدير أو اعتبار في هذه الناحية .

ولكن من وقت مبكر جداً (نحن يمكننا أن نتبع الحركة حتى نهاية القرن السابع تقريباً) نرى أن هذا الفهم أو التصور لقدّر الله قد أزعج النفوس التقيّة ، التي كانت لا تستطيع أن ترتاح إلى الإله المطلق السلطان الذي تتضمنه الفكرة الشمسية السائدة ، وقد ساهمت التأثيرات الخارجية أيضاً في هذه الوسواس التقيّة ، وفي تأييدها وتثبيتها شيئاً فشيئاً .

أما أقدم احتجاج على القدر الأزلي المطلق ، فقد أتى من الإسلام في سوريا ، وقد علّل ظهوره أحسن تعليل حسب ما يراه « كريمر Kremer »^(٣١) ، بأن العلماء المسلمين القدامى تلقوا من علماء الكلام أو اللاهوت المسيحيين ما حملهم على الشك في القدر الأزلي المطلق .

* يذكر أن النصوص في حرية الإرادة كانت في العصر المكي ، وضدها كان في العصر المدني . وهذا جرى وراء الظن والوهم على عادة هؤلاء ، وفي آخر سورة الدهر المكية : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » وهذه متمسك لأهل الجبر .

وذلك أنه بالتدقيق كان الجدل والمشاحة في هذه النقطة من المذهب [من علم الكلام أو اللاهوت] يشغل عقول اللاهوتيين في الكنيسة الشرقية ، فدمشق ، المركز العقلي للإسلام في عصر الخلافة الأموية ، كانت في الوقت نفسه مركز التفكير النظري في القدر ، وفي المذهب الجبري أيضاً ، ومن هناك انتشر هذا التفكير سريماً في ميدان أكثر اتساعاً .

إن هذه الأفكار التقيية قد أدت بالعلماء إلى الاعتقاد بأن الإنسان ، في نشاطه الشرعي والأخلاقي ، لا يمكن أن يكون عبداً لقدر لا يتغير ؛ بل الأولى به أن يخلق بنفسه أفعاله ، ليكون هو نفسه علة خلاصه وسلامه أو شقائه وهلاكه .

وهكذا ، عرفت فيما بعد نظرية هذا الفريق بنظرية خلق الأفعال ، كما — من باب تسمية الضد بضده — وصف هذا الفريق بالقدرية لأنهم يضيّقون القدر ، بينما وصفوا خصومهم « أنصار الإكراه الأعظم » أي الجبر ، بالجبرية . وهذا كان أقدم افتراق أو خلاف عقيدتي في صدر الإسلام القديم .

وإذا كان القرآن يمكن أن يمدّنا بحجج للفرقتين أو الطائفتين ، فإن رواية أسطورية كانت قد نمت في الإسلام ، كنوع من تفسير التوراة ، من زمن سابق جداً أو في أثناء هذه المناقشات — لأنه لا أحد يستطيع أن يجيء في هذا بتاريخ دقيقة — تعتبر مناسبة للذين يذهبون مذهب تحديد الأفعال وتميئها أزلاً .

وبحسب هذه الرواية يكون الله قد أخرج ، فور خلق آدم ، من جوهره الجمائي الجسم الضخم جميع ذريته في صورة مجموعات صغيرة من التمل ، ويكون من هذه اللحظة قد عين طوائف الناجين والمهلكين ، هذه الطوائف التي جعلها تستقر في الناحية اليمنى والناحية اليسرى من جسم أول مخلوق . وكل جنين من هذه الذرية له إذاً قدره الحيوي ، يكتب بواسطة ملك خاص بعين لهذا العمل « منقوش على الجبهة » (وهي فكرة مأخوذة عن الهند^(٣٢)) ؛ أي قدر له ما يكون من السلامة أو الملاك ، كما قدر له ما سيكون منه وله من الأمور الأخرى .

وهكذا ، نرى أيضاً هذه الرواية المتعلقة بعلم الآخرة تصدر منطقياً من

تصورات أو أفهام قدرية . فإله يرسل — كما يريد — المذنبين الآعين الساكنين إلى النار ولا يبالي ، (ويجعل آخرين للجنة ولا يبالي) ، وإن كان حق الشفاعة وحده اعترف به للأنبياء ، يتمثل هنا كمعصر مخفف (لهذا القدر المطلق) .

وكان التمثيل أو التمثيلات *representations* التي تعتبر أساساً لهذه الأفهام أو الإدراكات (الخاصة بالله وقدرته وإرادته المطلقة الشاملة) . متأصلة تأصلاً عميقاً (في نفس الشعب وعقليته) ، إلى حد لا يسمح للمذهب القدرى المعارض ، الذي يؤكد حرية الاختيار والمسئولية الواسعة ، أن يجد جماعة كبيرة من الأنصار ، لهذا كان من الواجب أن يدافع القدرية عن أنفسهم بشدة ضد خصومهم الذين كانوا يهاجمونهم ، هؤلاء الخصوم الذين يستغلون في صالحهم الشرح القديم المألوف للنصوص المقدسة والأساطير الشعبية التي تعزى إلى عهد بعيد .

والحركة القدرية [مع هذا كانت واستمرت] ذات أهمية كبيرة في تاريخ الإسلام بسبب أنها الخطوة الأولى والعمل الأقدم في سبيل التحرر من الأفهام التقليدية السائدة ، هذه الخطوة كانت حقاً حادثاً في الناحية التي تقطعها التقوى . لا في ناحية التفكير الحر ، إنه من فم القدرية لم نسمع صوت احتجاج العقل ضد العقيدة الجامدة ، ولكن ارتفع صوت الضمير أو الشعور الدينى ضد تمثيل أو تصور غير جدير بالسكان الإلهي في ذاته وفي علاقاته بالاستحثاث الدينى لعباده .

أما بأي تعارض اصطدمت هذه النزعات ، وبأيّة عاطفة ليس فيها من الميل لها إلا القليل ، استقبل رأى القدرية ، فهذا الذى يشهد به أيضاً مجموعة من الأنوال المتواترة التي وضعت لحفص هذا الرأى أو تلك النزعات . وكما في حالات أخرى جعلوا النبي نفسه يعبر عن العاطفة العامة الحرفية أو النصية المعارضة لطائفة القدرية .

إنهم مجوس الطائفة الإسلامية ، لأنه ، كما أن أتباع زرادشت يعارضون خالق الخير بمبدأ ثان هو علة الشر ، كذلك هم يخرجون أعمال الإنسان السيئة من دائرة *le domaine* خلق الله : إنه ليس الله هو الذى خلق المعصية ، بل إرادة الإنسان المستقلة . لهذا ، قد حكم بواسطة محمد وعلى على جهود القدرية لتبرير رسالتهم بطريق الجسد والمناظرة ، ويجرعوهم من ذلك كل مسببة وسخرية (٣٢)

ولكن ثمة ظهرت أيضاً هنا ظاهرة تستحق أن تكون ملحوظة . تخلفاء دمشق أنفسهم ، وهم قوم لا يظهرون للمسائل الاعتقادية تذوقاً إلا قليلاً جداً ، وجدوا من المضايقات هذه الحركة القدرية التي انتشرت بين مسلمي الشام ، فأتخذوا أحياناً موقفاً شديداً إزاء أنصار حرية الإرادة (٢٣)

وهذه الكراهة لمذهب القدرية ، التي ظهرت مراراً في الأوساط التي كان إليها إدارة الدولة ، ليس سببها الوحيد القوى ما يجدون من الضيق من المناقشات الكلامية العنيفة بين الرجال الذين يشغلهم أكبر عمل ، وهو إقامة الدولة الناشئة إن الرجال الذين يتفوقون جهودهم في الإنشاءات الواسعة السياسية ، والذين عليهم أن يقاتلوا أعداء أسرهم المالكة عن يمين وعن شمال ، ليجدون حقاً أن من المؤلم أن يروا الجمهور مهتماً لهذه المناقشات الدقيقة في حرية الإرادة والجبر المستبد الطلاق .

كما أن الشخصيات صاحبة الرأي والسلطان ، لم تجد في العادة أي لذة أو سرور في أن يفكر الجمهور تفكيراً عقلياً . ولكن كان يوجد مع ذلك كله ، باعث أكثر عمقاً جعل الأمويين يلمحون في ترك عقيدة الجبر خطراً ، ليس على الإيمان ، بل على سياستهم الخاصة .

إنهم كانوا يعلمون تماماً أن أسرهم أو (دولتهم) كانت غير محتملة من الزهاد ، أي من هؤلاء الذين يملكون قلوب العامة بسبب طهارة قلوبهم . وإنهم لم يكونوا يجهلون أنهم في رأي كثير من رعاياهم مختلسون وصلوا إلى السلطان بوسائل قهريّة شديدة ، وأعداء لآل النبي ، وقتلة لأشخاص مقدسين ، ومنتهكون للأماكن المقدسة الطاهرة

إذاً ، لو أن عقيدة عملت تماماً لإمساك الأمة بالعنان وصرفها عن الثورة عليهم وعلى ممثليهم ، لكانت عقيدة الجبر . هذه العقيدة التي ترى (أو توحي إلى الناس) أن الله قد حكم ألا أن تصل هذه الأسرة إلى الحكم ، وأن ما يعملون ليس إلا أثراً أو نتيجة لقدر إلهي محكم

من أجل ذلك كان حسناً جداً لهم ولديهم أن تتأصل هذه الأفكار في الشعب ، حتى كانوا يسمعون راضين شعراءهم يمجّدونهم بنعوت تجعل سيادتهم وسلطانهم قدراً مقدوراً من

الله أو لقضاء أزل لا محيد عنه ؛ ومن أجل ذلك كان لا يمكن أن يشور المؤمن ضد هم ، وكان شعراء الأمويين يعظمون أمراءهم كخلفاء « كانت سيادتهم مرسومة مقدماً في قضاء الله الأزلى (٣٤) » .

وكما أن هذه الفكرة أو هذا المذهب استخدم لتبرير الأسرة الأموية على العموم ، قد استخدم أيضاً بطيبة خاطر ورضا في تهدئة الشعب حينما كان يُبتلى أو يُغرى بأن يرى في أعمال الحكام أو العمال الظلم والطغيان ؛ فعقلية الرعية الهادئة الطيبة يجب أن تعتبر « أمير المؤمنين وما يجيء عنه من آلام قدراً من الله ، فليس يمكن لأحد أن يتهم ما يصدر عنه أو يشكومه (٣٥) » . وهذه الكلمات مقتبسة من قصيدة نظمها صاحبها على أثر قسوة كانت من أمير أموى ، وكان لها صدى وأثر . إذاً ، كان يجب أن تتأصل العقيدة بأن كل ما اقترفه الخلفاء والأمراء كان يجب أن يحصل ، وأنه قدّر أزلاً من الله ، وأنه ليس في مقدور أية إرادة إنسانية تجنبه . وفي الزاوية بهذا يقول قدرى : إن الملوك يسفكون دماء المسلمين ، ويأخذون الأموال ، ويفعلون ، ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله (٣٦) :

وحينما كان من عبد الملك بن مروان ، الخليفة الأموى الذى اضطلع بكفاح مؤلم لتقوية سلطانه ، أن اجتذب إلى قصره أحد نظرائه وخصومه وذبحه باستحسان صاحب مشورته ، أمر برى رأسه إلى جمهور المخلصين له الذين كانوا ينتظرون أمام القصر عودته ، كما أمر بإعلامهم أن « أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ ... » .

هكذا روى هذا الحادث الجلل ؛ وكان من الطبيعي ألا يرى أحسد أن يشور ضد القضاء الإلهى الذى لم يكن الخليفة إلا أداؤه ، فشمّل السكون الجميع وأقسموا بيمين الطاعة والإخلاص لقاتل من كانوا مخلصين له بالأمس . وهذه القصة إن لم تكن من التاريخ الصحيح قطعاً ، فإنها يمكن مع هذا أن تعتبر شاهداً على الصلة التى كانت توجد بين أعمال الحكومة والقدر الذى لا يمكن تجنبه .

• الأصل هنا : فكان عطاء بن يسار قاصداً ويرى القدر ، وكان لسانه باعج ، فكان يأتى الحسن هو ومعه الجهنى فيسأله ويقولان يا أبا سعيد « إن هؤلاء الملوك ... على قدر الله » . فقال كذب أعداء الله .

على أنه لا يمكننى أن أكتفم أن اللجوء إلى قضاء الله وحكمه فى هذه المسألة ،
كان حقاً مصحوباً بقدر كثير من الدراهم ألقى للجمهور مع رأس عمرو بن سعيد ،
فكان لها وقع خفف من بشاعة الحادثة * (٣٧) .

فالحركة القدرية فى عصر الدولة الأموية كانت إذاً المرحلة الأولى فى طريق زلزلة
المذهب السنى فى العالم الإسلامى ، ومن ثم قيمتها التاريخية وإن لم تكن مرادة لذاتها
وأهمية هذه الحركة تبرر المكان الكبير الذى خصصناه لها فى نطاق هذا العرض .

لكن هذه الثغرة فى العقائد الساذجة الشعبية المنتشرة فى كل مكان ، كان من الواجب
أن تتسع بسبب نزعات بسطت نقد الصور والأشكال المعتادة للعقيدة فى الحد الذى
صار فيه الأفق العقلى أكثر اتساعاً .

٥ — وفى هذه الفترة من الزمن كانت الفلسفة الأرسطية قد كشفت للعالم الإسلامى ،
وأحس عدد كبير من الناس المثقفين بأثرها حتى فى أفكارهم الدينية . وكان من هذا
خطر كبير على الإسلام ، برغم كل ما عملوه من جهود للتوفيق بين التقاليد الفكرية
الدينية والحقائق الفلسفية التى كسبوها حديثاً .

فى بعض النقاط ظهر أنه من المستحيل أن نرسى معبراً بين أرسطو ، حتى فى ثوبه
الجديد الأفلاطونى الحديث ، وبين مسلمة العقيدة الإسلامية . إنهم رأوا أن الاعتقاد

* الحادثة هى أنه لما قتل عبد الملك عمرو بن سعيد وأدرجه فى بساط ثم أدخله تحت السرير دخل
عليه قبيصة بن ذؤيب الخزاعى ، وكان أحد الفقهاء ورضيع عبد الملك بن مروان وصاحب خاتمه
ومشورته ، فقال له عبد الملك : كيف رأيك فى عمرو بن سعيد ، فأبصر قبيصة رجل عمرو تحت
السرير ، فقال : اضرب عنقه يا أمير المؤمنين ، فقال له عبد الملك : جزاك الله خيراً فما علمتك
إلا ناصحاً أميناً موافقاً ، قال له : فما ترى فى هؤلاء الذين أحرقوا بنا (يريد أربعة آلاف من
رجال عمرو بن سعيد أحضرهم معه لما استدعاه عبد الملك لزيارته متسلحين فأحرقوا بخضراء
دمشق وفيها عبد الملك بن مروان) وأحاطوا بقصرنا ؟ قال قبيصة : اطرح رأسه إليهم يا أمير
المؤمنين ثم اطرح عليهم الدنانير والدراهم يتشاغلون بها ، قال : فأمر عبد الملك برأس عمرو أن
تطرح إليهم من أعلى القصر ، فطرح إليهم وطرح الدنانير ونثر الدراهم ، ثم هتف عليهم
الهاتف ينادى : « إنا أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بنا كان من القضاء السابق والأمر النافذ » .
وكان على أمير المؤمنين عهد الله وميثاقه أن يحمل راجلكم ويكسو عاريكم ويغنى فقيركم
فيبلغكم إلى أكمل ما يكون من العطاء والرزق ويبلغكم إلى المائتين فى الديوان ، فاعترضوا على
ديوانكم واقبلوا أمره واسكنوا إلى عهده بسلامكم دينكم ودنياكم ، قال فصاحوا : نعم نعم سمعاً
وطاعة لأمر المؤمنين .

بحدوث العالم في الزمان ، والعناية الإلهية بالعالم في جزئياته الشخصية ، والمعجزات لا يمكن أن تتفق وأرسطوطاليس .

ولكن مذهباً جديداً قدّر له أن يكون أداة في المحافظة على الاسلام وتقاليد الفكرية في عالم العقول المستنيرة ، وهذا المذهب أو النظام هو ما عرف في تاريخ الفلسفة باسم « علم الكلام » ، كما عرف رجاله باسم « المتكلمون » .

وفي أول الأمر كان اسم « المتكلمون » يدل على من يجعل من مسألة مختلف فيها ، من مسائل الاعتقاد أو العقيدة ، موضوع برهنة جدلية ، محتلباً براهين نظرية لسند القضية التي يعرضها . كلمة « متكلمون » ترجع في الأصل إذاً إلى المسألة الخاصة التي يكون عليها التدريب على التفكير النظري اللاهوتي ؛ فيقال مثلاً هذا من المتكلمين في الإرجاء ، أي من هؤلاء الذين يعملون المسألة التي أثارها المرجئة (٣٨) .

وسريعاً أخذ الاصطلاح يتسع ويستعمل للدلالة على « هؤلاء الذين يعملون من القضايا المأخوذة ، بسبب الدين ، كمبادئ لا تقبل المناقشة ، موضوع برهنة ؛ فيتكلمون في تلك القضايا أو المبادئ ويعالجونها ثم ينتهون بتركيز هذه المبادئ في صيغ يرون من الواجب أن تكون مقبولة حتى من الأدمغة المفكرة » . هذا النشاط الفكري الذي وُجّه هذا التوجيه [وسار في هذه الناحية الدينية] ، أخذ اسم « علم الكلام » .

ولما كان القصد من هذا العلم أن يستخدم سنداً للمذاهب الدينية ، فقد قام على فروض ضد الفروض الأرسطية ، وكان في المعنى الحق للكلمة فلسفة الدين ، وأقدم أنصاره هم الذين عُرفوا باسم « المعتزلة » .

والكلمة معناها الذين يعتزلون . ولن أكرر الحكاية أو الأسطورة التي يقصونها عادة لتفسير هذا اللقب أو هذه التسمية ، وأحب أن أقبل — كتفسير حقيق — أن تكون بذرة هذا الحزب ولدت أيضاً من نزعات ورعة .

إنه كان من هؤلاء الجماعة الأتقياء الورعين ، المعتزلة ، أي الزهاد الذين يعتزلون الناس (٣٩) أولئك الذين دفعوا هذه الحركة أولاً إلى الأمام ؛ هذه الحركة التي جمعت

الأوساط العقلية ، والتي دخلت لهذا في تعارض - كان يزيد ويتضح شيئاً فشيئاً - مع الآراء الدينية السائدة حينذاك .

وإنه في نهاية تطور هذه الحركة فقط أن استحق أنصارها اسم « المفكرون الأحرار في الإسلام » ، هذا الاسم الذي يعرضهم تحت الأستاذ الزبوريجي « هنريش شتيرنر Zurichoï Heinrich Steiner » ، الذي كتب قبل غيره (١٨٦٥ م) دراسة تاريخية خاصة monographie عن هذه المدرسة^(٤٠) .

هذا ، ولظهور المعتزلة أسباب وبواعث دينية ، كذلك التي أدت إلى ظهور أسلافهم القدرية . وبدايات هذا المذهب الاعتزالي تدلنا على الأقل على زعة التحرر من القيود الثقيلة المتعينة ، وعلى القضاء على الفهم السني الصارم للحياة . على أن بحثهم مسألة صاحب الكبيرة ، وأنه يعتبر كافراً كمن لم يؤمن - على الضد من رأى المرجئة - ويحكم عليه لهذا بالهلاك الأبدى ؛ بحث هذه المسألة ومسائل أخرى ، لا يظهر أنه كان على أثر دفعة من الفكر العقلي الحر ، ولكنهم قد أدخلوا كذلك في العقائد فكرة المنزلة بين المنزلتين ، أى منزلة الإيمان ومنزلة الكفر ، وذلك دقة عجيبة لا تتبينها إلا العقول الفلسفية .

والرجل الذي يجعله تاريخ العقائد في الإسلام مؤسس المذهب الاعتزالي ، وهو واصل بن عطاء ، جعلته السير زاهداً من الزهاد أمكن أن يقال في رثائه : « إنه لم يقبض في حياته ديناراً أو درهماً »^(٤١) . وكذلك وصف رفيقه عمرو ابن عبيد بأنه زاهد ؛ لقد كان يمضي ليالى في الصلاة ، وحج مكة أربعين حجة ماشياً ، وكان يظهر دائماً كاسف البال حزناً مبهوماً « كمن عاد من دفن نفر من أقربائه » .

وقد وصلنا من آثاره عظة ورعة زهدية موجهة إلى الخليفة المنصور ؛ وهي وإن كان من الواجب أن نقر بأنها محكمة ، لا ترى فيها ما يدلنا على زعة المذهب العقلي^(٤٢) . ولو أننا نفحص بالتفصيل طبقات المعتزلة ، نجد أنه ، حتى في العصور التي هي أحدث من غيرها^(٤٣) ، تأخذ حياة الزهد مكاناً فائقاً له خطره بين ما يفخر به المعتزلة من خلال عظيمة ماجدة .

م يذكر عن المعتزلة أنهم يعدون مرتكب الكبيرة كافراً كمن لا يؤمن ، وهم يعدونه في منزلة بين المنزلتين كما هو معروف .

ومع هذا ، فإنه يوجد بين المقاصد الدينية التي أعلت مذهبهم (التلطيف للمذهب الجبر الأكبر لصالح فكرة العدل) ، بعض بذور المعارضة للمذهب السني الحرفي المألوف حينذاك ، بعض العناصر التي يمكن أن تؤدي بسهولة لأن يعتنقها الزنديق غير المؤمن .

وكان بعد ذلك أن صنع اتصال المعتزلة بعلم الكلام أفكارهم بطابع عقلي ، ودفعهم هذا شيئاً فشيئاً إلى أن تظهر عنهم ميول عقلية انتهت بهم أخيراً إلى معارضة واضحة للمذهب السني المعروف .

وسيكون من الواجب علينا في حكمنا الأخير على المعتزلة أن ننقل عنهم بكثير من السهات البغيضة ، ومع هذا فقد بقي لهم فضل غير منقوص . لقد كانوا الأوائل الذين وسعوا معين المعرفة الدينية ، بأن أدخلوا فيها عنصراً آخر قيماً وهو العقل الذي كان ، حتى ذلك الحين ، مُبعداً بشدة عن هذه الناحية .

وقد ذهبت بعض رجالاتهم وممثلهم الأكثر شهرة إلى القول بأن « الشرط الأول للمعرفة هو الشك »^(٤٤) ، وأن « خمسين شكاً خير من يقين واحد »^(٤٥) ، وهكذا . ومن الممكن أن ننسب إليهم هذه الفكرة التي ترى ، حسب مذهبهم ، أنه يوجد حاسة سادسة غير الحواس الخمس ، وهي المعروفة بالعقل^(٤٦) .

إنهم رفعوا العقل إلى مرتبة القياس والدليل في أمر العقيدة والإيمان ؛ وإن واحداً من قدامى ممثلهم ، وهو بشر بن المعتز من بغداد ، مدح العقل مدحاً كبيراً في قصيدة تعليمية في التاريخ الطبيعي حفظها الجاحظ (في بعض مؤلفاته) وفسرها ، إذ يقول :

لله در العقل من رائد	وصاحب في السير والسير
وحاكم يقضي على غائب	قضية الشاهد للأمر
وإن شيئاً بعض أفعاله	أن يفصل الخير من الشر
لذو قُوَى قد خصه ربه	بخالص التقديس والطهر ^(٤٧)

* ذكر أن العقل لم يكن له سلطان في الدين قبل المعتزلة . والقرآن مشحون بتبنييه الناس على العقل والتفكير . وكان الفكر قبل المعتزلة سديداً مستقيماً فصار معقداً كثيراً .

وبعض من بينهم ، الذين دفعوا المذهب الشكي إلى الغاية القصوى ، وضعوا تجربة الحواس في الصف الأخير من أدلة المعرفة^(٨) . وعلى كل حال ، لقد كانوا أول من حفظ حقوق العقل في علم الكلام الإسلامي ، ولكنهم حينئذ ابتعدوا أصلاً عن مبدأ سيرهم . ففي أوج نموهم عرفوا بنقد لا يرحم ، لعناصر الاعتقاد الشعبي ، التي كانت تعتبر منذ زمن طويل جزءاً جوهرياً مكملًا للإيمان السني أو الحرفي . إنهم كانوا يعارضون استحالة البلوغ إلى السكال الأدبي لأسلوب القرآن ، وصحة الحديث - بصفة قاطعة - الذي يتركز فيه أسانيد هذا الاعتقاد الشعبي . وكان إنكارهم يقصد على الأخص إلى العناصر الأسطورية المتعلقة بالدار الآخرة .

لقد أنكروا الصراط ، الذي يجب أن تمر عليه أو نجتازه قبل الدخول فيما وراء هذه الدار ، والذي هو في دقة الشعرة وحدة السيف ، والذي يمر عليه الأخيار إلى الجنة في سرعة البرق ، بينما من قدر عليهم أزلا الهلاك الأبدى يترنحون في مشيهم ويسرعون إلى أسفل في الهاوية ؛ والميزان الذي به توزن أعمال الناس ؛ هذا وذاك ؛ وعقائد أو أفهام وتصورات أخرى من هذا الضرب ، قد أنكروها واستبعدوها من أساس الاعتقاد الضروري ، وفسروها تفسيراً رمزياً مجازياً .

وكانت وجهة النظر التي غلبت عليهم وقادتهم في فلسفتهم الخاصة بالدين ، هي تنقية فكرة التوحيد من كل لبس وإظلام وتشويه في الاعتقاد الشعبي المأثور ، وهذا على الأخص في ناحيتين : الأخلاق وما يمد الطبيعة .

لقد رأوا واجبا عليهم أن يبعدوا عن « الله » كل الأفهام أو التصورات التي تنافي الاعتقاد بعمده ، وأن يطهروا فكرة الله من كل الأفهام التي قد تفسد بطبيعتها وحدته وتقرده وعدم تغيره المطلق . وفضلاً عن ذلك ؛ فهم يتمكسون في ثبات وقوة بفكرة الله الخالق ، العامل ، المعنى بالعالم ، ويحتجون على الأفهام الأرسطية في فكرة الله .

إن المذهب الأرسطي ، في أزلية العالم والاعتراف بعدم خرق القوانين الطبيعية وإنكار العناية الإلهية التي تشمل الأشخاص ، كان سداً يفصل بين المتكلمين العقليين في الإسلام وبين تلاميذ الاستحجاري ، برغم ما كان للمتكلمين هؤلاء ، من حرية في التفسير .

وقد كان عدم كفاية حججهم وأدلتهم التي يستندون إليها سبباً في سخرية الفلاسفة بهم ونقدهم لهم نقداً كله هزواً وازدراء . هؤلاء الفلاسفة الذين استكبروا عن أن يعترفوا بهم خصوماً أنداداً لهم ، وأن يعترفوا بطريقتهم كطريقة جديدة بالبحث والتحريض (٤٩)

لقد كان من الممكن أن يعترض بحق على منهجهم في البحث بأن فقدان الأوهام والاستقلال الفلسفي كانا غريبين مطلقاً لديهم ؛ ذلك بأنهم كانوا خاضعين لدين محدد تماماً ، فكان همهم أن يعملوا فقط على تنقيته وتطهيره مما لصق به بوسائل أو طرق عقابية .

وعمل التنقية هذا ، كما أظهرناه ، كان متوجهاً بصفة خاصة إلى مسألتين : العدل ، والتوحيد . لذلك نرى كل كتاب من كتب المعتزلة يقوم على جزئين : أحدهما يشمل أبواب العدل ، والآخر أبواب التوحيد .

وهذه التجربة الثنائية تحدد ترتيب كل الأدب الكلامي للمعتزلة ، وبسبب اتجاه ميولهم أو النزعات الدينية والفلسفية هذا الاتجاه ، نجدهم سمو أنفسهم « أصحاب العدل والتوحيد » .

ومن جهة الترتيب التاريخي الذي وضعت فيه هذه المسائل ، نرى المسائل الخاصة بالعدل هي الأولى ، وهذه المسائل تفصل مباشرة بنظريات القدرية التي نأماها المعتزلة ومشوا بها إلى أقصى النتائج التي تختملها . إنهم بدأوا السير من هذا المبدأ ؛ وهو أن الإنسان له حرية غير محدودة في اختيار جميع أفعاله ، وأنه وحده خالق هذه الأفعال ، وإلا كان الله غير عادل يجعل العبد مسئولاً عما يفعل [وهو مجبر غير حر فيما يفعل] .

إلا أنهم — أي المعتزلة — ساروا خطوة أكثر من القدرية ، كما أشرنا ، في النتائج التي استخلصوها من هذه الفكرة الأساسية التي تقدمت فصارت في قوة المبدأ . إنهم وقد اعتنقوا مذهب حرية الإنسان في تحديد أعماله بنفسه ورفضوا مذهب الجبر الإلهي انتهوا — بسبب هذه الفكرة الأخيرة — إلى أن يدخلوا فكرة أخرى في تصورهم وفهمهم لله : الله يجب أن يكون عادلاً ، وفكرة العدل لا يمكن أن تنفصل عن فكرة الله ، ولا يمكن فهم أى عمل من أعمال الإرادة الإلهية لا يتفق مع شرط هذه العدالة .

وقدرة الله محدودة فيما تتطلبه العدالة التي لا يمكن اطراحها أو التخلص منها ، كما لا يمكن إزالتها أو إبطالها .

ومن السهل أن نرى أن هذه الصيغة قد أدخلت في فهمنا أو إدراكنا لله عنصراً غير متجانس مطلقاً مع سابق فهمنا أو إدراكنا لله في الإسلام الأول القديم ، وهذا العنصر هو الوجوب . حقاً إنه توجد أشياء تعتبر واجبة حتى بالنسبة إلى الله نفسه ، ولكن القول بأن الله يجب عليه يعتبر قضية كان يجب أن تُعد في نظر الإسلام القديم سخافة صارخة « وتجديفاً » في حق الله تعالى .

إن المعتزلة يرون « بفكرة الوجوب » أن الله بما أنه خلق الإنسان ليسعد ، يجب عليه أن يرسل له رسلاً لتعريفه طريقها ووسائلها ، وهذا لا يكون أثراً أو فعلاً لإرادته السائدة ، ولا تسكراً يستطيع — لاستقلال إرادته المطلقة — أن يحرم منه خلقه ، بل إن هذا عمل ضروري ، وهو اللطف الإلهي الواجب .

الله لا يمكن أن يتصور أو يفهم على أنه كائن أسمى ، كل ما يصدر عنه من فعل هو خير ، إذا كان لم يبين الطريق للإنسان ، إنه يجب عليه أن يكشف عن نفسه للإنسان بواسطة الأنبياء ، وهو ذاته قد اعترف بهذا الواجب في القرآن إذ يقول : « وَعَلَى اللَّهِ قَسْدُ السَّبِيلِ » (سورة النحل : ٩) ، أى على الله أن يقود الناس إلى الطريق المستقيم . هكذا شرحت المعتزلة الآية التاسعة من السورة السادسة عشرة ^(١٥٠)

وبجانب فكرة اللطف الواجب ، توجد أيضاً فكرة أخرى مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بها ، قد أدخلوها في تصور الله وفهمه ، وهي فكرة الأصلاح . إنهم يقولون إن جميع ما يكون من الله من تصرفات إلهية يكون بقصد سلام الإنسان وخيره وسعادته ، وإن المرء يستطيع أن يتبع أو يتنكب بمنزلة سواء هذا التعليم الذي كشف له لخيره ، لكن الله العادل يجب عليه أيضاً « من أجل هذا » أن يثيب الأخيار ويعاقب الأشرار وهكذا ترى أن اختيار الله المطلق « الذي لا يسأل عنه » ، والذي على حسب الأفسار السننية الحرفية يجعله يعمر الجنة والنار كما يشاء وبمن يشاء حسب ما يرى ،

” يرى جميع المسلمين أن قدرة الله مطلقة غير محدودة ، والمعتزلة كلام طويل في التوفيق بين هذا وبين العدالة الإلهية ؛ ويجب الرجوع إلى كتب علم الكلام .

وكذلك ما في هذا من ظلم يتمثل في أن الخضوع لله والفضيلة لا يؤكدان أى ضمان للعادل القاضل الصالح في أن يثاب فيما بعد هذه الحياة ، هكذا نرى أن هذا كله يخفى ويزول ، لترك مكانا لعادل أو عدالة ، يجب أن يلزم الله بسببه نفسه بأن تكون أعماله متفقة معه .

وفي هذا الضرب من الأفكار أو التفكير سار المعتزلة أيضاً خطوات أبعد . لقد قبلوا قانون العوض ، وهو تضيق جديد لحرية الله واختياره كما مثله علم الكلام السننى أو الحرفى . فكل ما ينال المرء العادل من متاعب وآلام - لا يستحقها - في هذه الحياة ، بل عانائها لأن الله يراها أصلح له في ظرف خاص ، يجب عليه أن يعوضه عنها في الدار الأخرى .

على أنه ليس في هذا بصفة خاصة شىء مميز من خواص أو خصوصيات مذهب المعتزلة ، فإنه بتخفيف هذه الكلمة الدقيقة : يجب ، يكون من الممكن أن يتفق هذا مع مبدأ بديهى من مسلمات المذهب السننى .

ولكن فريقاً كبيراً من المعتزلة يتوسع في هذا المبدأ المسلم به ، فيطبقه ، لا على المدول الفضلاء من الناس أو الأطفال الأبرياء فحسب الذين يقاسون في هذه الحياة آلاماً لا يستحقونها ، بل على الحيوانات أيضاً ؛ أى أن الحيوان يجب أن يعوض في وجود آخر عن الآلام التى يفرضها عليه الإنسان بأنانيته وقسوته ، وإلا لا يكون الله عدلاً . ويمكن أن يقال إن هذا هو حماية الحيوانات في صورة سامية .

هكذا نرى بأى منطق ينمى المعتزلة عقيدة العدل الإلهى ، وكيف إنهم أخيراً يقابلون بالإنسان الحر المختار إلهاً لم يعد مستقلاً تمام الاستقلال في أفعاله .

ويتصل أو يتعلق بهذا المبدأ أيضاً فهم أساسى في ناحية الأخلاق ؛ وهذا الفهم خاص ببيان ما هو الخير والشر من وجهة نظر علم الأخلاق الدينى ، أو ببيان الحسن والقبح حسب اصطلاح المتكلمين .

أما أهل السنة الحرفيون فيرون الخير والحسن ما أمر الله به ، والشر والقبح ما نهى عنه . أى أن الإرادة الإلهية - غير المسئولة - وأوامرها هى مقياس الخير

والشر ، ولا يوجد شيء خير أو شر من ناحية العقل ؛ فالقتل شر لأن الله حرّمه ولو أن الله لم يصفه هكذا لما كان شرّاً .

وليس الأمر كذلك عند المعتزلة الذين يرون أن هناك شرّاً مطلقاً ، وأن العقل هو مقياس هذا كله فهو الأول أو السابق [الذى نعرف به الخير والشر] . وليس الإرادة الإلهية ؛ أى ليس الشيء ، حسناً لأن الله أمر به ، بل إن الله أمر به لأنه حسن . ألا يرجع هذا ، أو ليس معنى هذا ، لو أردنا وضع تعاريف متكلمى البصرة وبغداد فى تعابير حديثة ، ان الله مقيد فى قوانينه التى يصدرها بالأمر القطعى ؟

٦ — لقد عرضنا فيما مضى طائفة من الأفكار والمبادئ التى ترىنا أن مقابلة المعتزلة للفهم السنى الساذج للعقيدة لا تكون فى المسائل الميتافيزيقية وحدها ، ولكن نتائجها نفذت بعمق إلى أفكار أساسية فى الأخلاق ، وأنه كان لهذه النتائج مدى بعيد من ناحية مبدأ التشريع الإلهى .

إلا أن المعتزلة كان عليهم أيضاً أن يجدوا ويمثلوا فى الناحية الأخرى ، التى تكون موضوع فلسفتهم العقلية للدين ، أى فى ناحية فكرة التوحيد . فها هنا ، كان من الواجب عليهم أولاً أن يبحثوا مالا خير فيه من النباتات الطفيلية التى عرض هجومها نقاء فكرة التوحيد للخطر .

كان واجبا عليهم أولاً أن يستأصلوا مالا يتفق وسمو الله من الأفهام أو التصورات التجسيمية التى توجد فى المذهب السنى التقليدى ، هذا المذهب الذى كان لا يقبل شيئاً آخر غير التصديق الحرفى للتعابير [أو النصوص] المجسمة والمشبّهة التى جاءت فى القرآن والحديث والنصوص المتواترة .

فإن الله البصير ، السميع ، القصوب ، الضاحك ، والذى يجلس ويقف ، وكذلك

* فى مسألة الخير والشر ذكر أن أهل السنة لا يعملون للعقل دخلاً فى إدراكهما ؛ إذ كانوا لا يقولون بالحسن والقبح العقلين . وكلام أهل السنة فى الحسن والقبح بمعنى الثواب عليه والمعاقب من أجل فعله ، وهما اللذان تعلق بهما حكم شرعى ؛ إذ كان من أصولهم أن الحكم لا يلقى إلا من الوحي ؛ فأما الخير بمعنى الكامل الذى له نزاي ، فإدراكه عقل عندهم وكذلك الشر ، ولا يخالف فى هذا عادل .

** الكلمة التى استعملها المؤلف Anthropopathiques تجعلنا نقول إن المراد هنا الذين يضيفون إلى الله تعالى الانفعالات الإنسانية من الغضب والسرور ونحوها .

يداه وقدماه وأذناه ، مما كان غالباً جداً موضع حديث في القرآن والحديث والنصوص الأخرى - كل ذلك يجب في رأى أهل السنة أن يفسر حرفياً وأن يؤخذ على ظاهره .
والمدرسة الحنبلية بصفة خاصة قاتلت انتصاراً لهذا الفهم أو التصور الحسن لله ، وكانت تلتزمه لأنه السنة في رأيها .

إن هؤلاء المؤمنين القدامى كانوا على الأكثر يقبلون أن يسلموا بالعجز عن تحديد كيف يمكن تصور حقيقة هذا التمثيل ، (أو تحديد المراد بالنص) ، مع تطلبهم في الوقت نفسه تفسير هذه النصوص تفسيراً حرفياً . إنهم يطلبون الإيمان الأعمى بحرفية النص « بلا كيف » ، ومن هنا كان اسم « بلكفة » الذى سميت به هذه الفكرة .

وتحديد الكيف الذى يكون أكثر دقة يتجاوز الإدراك الإنسانى ، وليس لنا - كما يقولون - أن نتدخل فى الأمور التى ليست خاضعة للتفكير الإنسانى .

إنهم يعرفون بأسمائهم هؤلاء المفسرون القدامى الذين يجيزون هذه القضية التى ترى أن الله له لحم ودم وله أعضاء ، ويقنعون بإضافة أن هذه الأعضاء لا يمكن بحال أن تفهم أو تُتصور كأعضاء الإنسان ، نزولاً على ما جاء فى القرآن من أنه « ليس كمثله شئ » وهو السميع البصير (سورة الشورى : ١١) . ذلك لأنه (فى رأيهم) لا يمكن تصور كائن موجود حقيقة ولا يكون مادة ولا جوهر ، ولأن تمثيل الله كمعقل خالص يساوى عندهم الزندقة والكفر .

والشبهة أو المجسمة المسلمون طبقوا هذا الفهم أو التصور على تحفظ لا يصدق . وإنى لأذكر هنا عامداً وقائع ، ذات تاريخ حديث نسبياً ، لتفهم بأية طريقة حاججة جمعت هذه الأفكار لنفسها مجرى فى زمن لم تتدخل أية معارضة روحية لتخفيفها . ويمكن أن يعطينا متكلم أندلسى فكرة عما أمكن أن يكون فى هذه الناحية من إفراط ، وهو متكلم من ميورقة بلغ من الشهرة مرتبة كبيرة ومات فى بغداد نحو عام ٥٢٤ هـ - ١١٣٠ م . هذا المتكلم وهو محمد بن سعدون ، والمعروف أكثر

فسر الملكة بالإيمان الحرفى : نص بلا كيف . والبلكفة يراد بها رؤية المؤمنين بلا كيف ، وقد نبر بها الزمخشري أهل السنة فى شعر له معروف .

بأبي عامر القرشي ، ذهب إلى أن كان يقول : « إن المبتدعة الزنادقة يحتجون أو يتعللون بأية « ليس كمثل شيء » ، لكن هذا معناه فقط أنه لا يمكن أن يقاربه أحد في الألوهية ، أما فيما يتعلق بهيئته أو صورته فهو مثلك ومثلي » .

وهذا تفسير لتلك الآية قريب إلى حد ما من التفسير الذي قد يراد للآية التي يخاطب بها الله نساء النبي إذ يقول : يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنْ النِّسَاءِ « (سورة الأحزاب : ٣٢) ؛ بأن المعنى أن النساء الأخريات في مكانة أدنى من مكانتهن ، ولكنهن يشبهن تماماً من ناحية الصورة . ويجب أن نقر أنه لا يوجد أي انقصاص لله في هذا التأويل أو التفسير السني .

والحرك أو الدافع لهذه الفكرة لا يقف أو يحجم أمام أقصى النتائج تطرفاً . ففي ذات يوم كان - يريد أبا عامر - يقرأ الآية (سورة القلم : ٤٢) التي يقول الله فيها عن يوم الجزاء الأخروي : « يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ » ، فأراد أن يدفع بحجية باللغة التفسير المجازي فضرب على ساقه وقال : « ساق حقيقية شبيهة تماماً بهذه » (٥١) .

وكذلك الشيخ الشهير الحنبلي تقي الدين بن تيمية ، المتوفى سنة ٧٢٨ هـ - ١٣٢٨ م ، روى أنه ذكر في عظة من عظاته نصاً يتعلق بنزول الله ، فعمل على نفي أن يكون النص من التشابه وعلى أن يشهر عياناً فهمه لنزول الله ، فنزل بعض درجات المنبر قائلاً : « كنزولي هذا » .

إنه إذاً ، ضد أشيع مذهب التجسيم أو التشبيه القديم هذا ، كان على المعتزلة أولاً وقبل كل شيء أن يقاقلوا في الميدان الديني كل هذه الآيات والأحاديث والنصوص المقدسة ، التي تنسب لله [بظواهرها] الصورة الإنسانية ، وأن يجعلوها لا تدل إلا على معان روحية ، وذلك بتأويل استغارية أو مجازية مؤسسة على ما نعرف لله من نقاء وطهارة ومكانة .

وقد أنتجت هذه النزعات الاعتزالية طريقة جديدة لتفسير القرآن ، وهي الطريقة التي يطلق عليها التسمية القديمة للتأويل ، والتي تتجه للتأويل المجازية ، والتي أنكرها الحنابلة في كل عصر (٥٢) .

أما فيما يختص بالحديث ، فإن المعتزلة كانوا يملكون تحت تصرفهم الوسيلة لرفض الأحاديث التي يلوح منها مالا يصح أن يقبل من تجسيم أو تشبيه ، أو التي تجعل مثل هذا مكاناً ، وهذه الوسيلة هي الطعن فيها بعدم الصحة . وبذلك يتحرر الإسلام من مجموعة كبيرة من الأقاصيص التي تراكت ، بمساعدة الاعتقاد الشعبي الشره إلى الأساطير ، بصفة خاصة فيما يتصل بالدار الأخرى وما فيها ، والتي أيدتها دينياً صيغة الحديث .

ومن جهة النظر العقيدية ، لم يعمل بواسطة المذهب السني أى تصوير مثل التصوير الذى يعتمد على القرآن (سورة القيامة : ٢٣) ، وذلك أن الصالحين يرون الله جسمياً فى الدار الأخرى ، وهذا مالا يمكن أن يقبله المعتزلة الذين لم يتركوا أنفسهم يفرض عليها مثل هذا الفهم بتحديد أدق ، هو التحديد الخالى من كل تأويل ، أى التحديد الذى أعطى إلى رؤية الله والتأمل فيه كما جاء فى الحديث : « كما ترون القمر ليلة البدر » (٥٣)

وهكذا نجد رؤية الله المادية النظرية ، التي تخلص منها المعتزلة ، بتفسير دوحى بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة ، تظل بذرة حقيقة للشقاق بينهم ، بين هؤلاء الذين قووا بغيرهم من التكلمين الذين كسبواهم بفضل دقتهم ووسوستهم الدينية ، وببعض أهل السنة متبعي التقاليد القديمة ، وبغير هؤلاء وأولئك من الذين انضموا إليهم فى هذه المسائل من العقليين المتوسطين الذين سنعرفهم عما قليل .

٧ - وفى المسائل المتعلقة بالتوحيد ، عقيدة الوجدانية ، التي عاجلها المعتزلة ، زاهم يرتفعون إلى وجهة نظر عامة أكثر علواً ، متممقين بطريقة مبسطة فى مسألة الصفات الإلهية . إنهم يتساءلون : هل من الممكن أن تسلم لله بصفات ولا تفقد العقيدة فى وحدته التي لا تنقسم ولا تتغير ؟

ولأجل الإجابة عن هذا السؤال زاهم يتمبون أو يستخدمون كثيراً من الجدل الدقيق ؛ سواء من ناحية المدارس المختلفة للمعتزلة أنفسهم ، لأنهم فى مختلف تجديلات مذهبهم لا يمثلون فيما بينهم تجانساً كاملاً ، أو من ناحية المدارس التي كانت تعمل على التوفيق بين وجهة نظرهم ووجهة نظر أهل السنة .

وذلك لأنه يجب أن نشير هنا إلى ما سنعود سريعاً إليه ، وهو ظهور نزعات

متوسطة منذ ابتداء القرن العاشر عملت على استخلاص قليل من المذهب العقلي من كلام أو تراث أهل السنة ، وغايتهم إنجاء الصيغ القديمة من ثوران الملاحظات العقلية .

وتعابير العقيدة السنية ، اللطيفة بشئ . قليل تردان به من المذهب العقلي ، التي يشير سيرها إلى الرجوع إلى المذهب العقلي السني ، ترتبط باسم أبي الحسن الأشعري المتوفى ببغداد عام ٣٢٤ هـ - ٩٣٥ م واسم أبي منصور الماتريدي المتوفى بسمرقند عام ٣٣٣ هـ / ٩٤٤ م .

وبين هذين المذهبين لا توجد فروق جوهرية ، وإن كان الأول كان يسود في الأقاليم المتوسطة من العالم الإسلامي ، بينما كان الثاني مزدهراً في الأقاليم الشرقية وفي آسيا الوسطى . إن الأمر يتعلق أغلب الزمن بالمجادلات الدقيقة [في بعض المسائل ، ومنها] مثلاً مسألة ما إذا كان للمسلم أن يقول : « أنا مؤمن إن شاء الله » ، وهي مسألة بت الحكم فيها تلاميذ الأشعري وتلاميذ الماتريدي بطريقة متعارضة متضادة ، والكل يستند إلى طائفة من الحجج الكلامية .

وعلى العموم ، فإن آراء الماتريدي أكثر حرية و « عقلية » من آراء زملائهم الأشاعرة ، فأولئك أدنى إلى المعتزلة من هؤلاء . ولندكر مثلاً واحداً يقدمه لنا خلافهم [جميعاً : المعتزلة والأشاعرة والماتريدي] في الجواب عن هذه المسألة : ماهو أساس وجوب الإيمان بالله ؟ فالمعتزلة يرون أنه العقل ؛ والأشاعرة يرون أن هذا يكون لأنه واجب علينا شرعاً أن نؤمن بالله ؛ أما الماتريدي فيقولون إن واجب الإيمان بالله أساسه الأمر الإلهي [أي كما يرى الأشاعرة] ، ولكن هذا الأمر يذكره العقل ، أي أن العقل وإن لم يكن المرجع للإيمان بالله ، فإنه الأداة في ذلك .

هذا المثال يمكن أن نفهم منه كل المنهج المدرسي Scolastique للخلاف العقيدى في الإسلام . ونحن إذا خضنا في دقة التعاريف أو التحديدات حول مسألة صفات الله ، فإننا نكون قد عدنا إلى المناقشات اللفظية والحرفية عند اللاهوتيين البيزنطيين . مثلاً ، هل يمكن أن ننسب لله صفات ؟ هذا يكون جلباً للانقسام في وحدة ذاته . وحتى حينما نتصور أن هذه الصفات - وهذا مالا يمكن أن نعمله على وجه آخر

بالنسبة لله - صفات متميزة عن ذاته وليست مضافة إليه ، ولكن مقحدة بالذات .
أزلا ، نصل إلى التسليم بوجود كائنات أزلية مع الله الكائن الأزلى .

نصل حتماً إلى التسليم بهذا بمجرد وضع مثل هذه الكائنات الأزلية التى تكون
كيان الله ، حتى ولو كانت مرتبطة بالذات الإلهية بلا فكك ، لكن هذا يكون
شركاً بالله .

وإذاً ، سيكون مبدأ التوحيد البديهي رفضاً لصفات الله ، مهما كانت أزلية
ومتحددة به ، أو أضيفت إلى ذاته . وهذا الاعتبار كان واجباً حقاً أن يؤدى
إلى نفي الصفات ، فالله ليس كلى المعرفة بعلم ، وكامل القدرة بقدرة ، وحيّاً بصفة
هى الحياة .

إنه ليس فى الله (أو لله) صفة هى العلم ، ولا صفة هى القدرة ، ولا صفة هى
الحياة منفصلة عنه ، ولكن كل ما يظهر لنا ، كصفة من الصفات ، هو واحد بلا
تجزؤ وليس متميزاً عن الله نفسه . « الله عالم » ليس شيئاً آخر غير « الله قادر »
و « الله حي » ، ولو ضاعفنا هذه التعابير إلى غير نهاية لن نصل إلى أن نقول شيئاً
غير : الله موجود .

ولا يمكن أن ننفي أن هذه الاعتبارات تؤدى إلى أن تشع الفكرة الواحدة فى
الإسلام فى نقاء أكثر مما تتمثل تحت تشويه الاعتقادات الشعبية الخاضعة لحرفية
النصوص ، ولكن هذه التنقية كان يجب أن تكون فى رأى السنيين أو الحرفيين
تعطيلاً وتجريداً وفراغاً حقاً فى فكرتنا عن الله .

ولذلك تجد سنياً قديماً يصف بكل بساطة وسذاجة فى بدء هذا الجدل العقيدى
نظرية هؤلاء الخصوم العقلين بقوله إن كلام هؤلاء الناس ينتهى بالإجمال إلى القول
بأنه لا يوجد إله فى السماء . . .

إن المطلق لا ينال ولا يدرك ، ولو أن الله متحد تماماً بصفاته - ومنها صفة
الحياة - يكون من الممكن إذاً أن يدعو المرء هكذا : « أيها العلم كن بى رحماً ! »
وأيضاً نفي الصفات يصطدم فى كل خطوة بآيات كثيرة فى القرآن تدور على علم الله

وقدرته إلى آخر صفاته . إذاً [في رأى أهل السنة] يمكن بل يجب الاعتراف بالصفات ،
ونفيها خطأ واضح وإلحاد وزندقة .

ومن أجل هذا كان من واجب المصلحين المتوسطين أن يوفقوا بين النفي البات
للعقلين والفهم القديم للصفات ، وذلك بواسطة صيغ تُقبل من الجميع .

وهؤلاء المصلحون الذين كانوا يذهبون إلى الطريق الوسطى [التي ذهب إليها
الأشعرى] ، اخترعوا لهذه الغاية الصيغة الآتية في مسألة الصفات : الله يعلم يعلم ليس
متميزاً عن ذاته [أى ليس غير الذات ولا عينيها] . وهذا الشرط الذى أضيف كان
واجباً أن ينجى الإمكان العقيدى للصفات ، لكنه بعيد عنا أن نرى هذا الخلاف
انتهى بهذه الصيغة الموهمة بما يشبه الحق .

والمتريدية ، هم أيضاً ، اجتهدوا في أن يضعوا معبراً بين أهل السنة والمعتزلة ،
إذاً فهم قنعوا بصفة عامة بالصيغة الغنوصية . توجد صفات في الله (لأنها ثابتة
بالقرآن ، ولكن لا يمكن أن يقال إنها متحدة متمرجة به ، كما لا يتصور أو يفهم
أنها متميزة عن ذاته .

وفضلاً عن هذا ، فإن الفهم الأشعرى ، وهو الاعتراف بصفات ، كان يظهر
في رأى كثير منهم صيغة لا تليق بالألوهية . الله يعلم يعلم أزلى « ب » ، ألا يوجد
في هذا تمثيل ما آلى ؟ والعلم والقدرة والحياة ، كل هذه القوى الإلهية التي تسكون
الكمال غير النهائى لذاته ، ألا تظهر مباشرة وتعلن عن نفسها ، ومعرفة هذا الطابع
المميز المباشر السريع ، ألا يزول بهذا المقطع الصغير ، وهو حرف « الباء » الذى
يؤدى في اللغة وظيفة أداة ؟ أما شيوخ سمرقند ، نخشية من أن يحطوا من عظمة الله
لفوياً ، فقد لجأوا إلى حيلة بارعة في رأيهم ، وهى أن يتخذوا صيغة متوسطة هى :
الله عالم ويملك علماً عزى إليه أزلياً ، إلى آخره .

ونعتقد أن هذا الذى تقدم يسمح لنا أن نتحقق أن التكلمين المسامين لم يوجدوا
عفواً ، في سوريا وبلاد ما بين النهرين ، في جوار الجدليين من أبناء الأمم المغلوبة .

٨ - وفكرة كلام الله كونت موضوعاً من الموضوعات الهامة الجديدة جداً في

الجدل العقيدى . كيف يمكن أن تفهم أن الله له صفة الكلام ، وكيف يُفسر إبانة أو إظهار هذه الصفة بالوحي المادى فى الكتب المقدسة ؟

وهذه المسائل ولو أنها تتعلق بمجموع مذهب الصفات ، إلا أنها مع هذا قد جُرِّدت وعولجت كإداة مستقلة عن التفكير العقيدى ، كما أنها كُنت منذ عصر مبكر جداً موضوع مجادلات خارج هذا المجموع .

إن أهل السنة الحرفيون يجيبون عنها قائلين : الكلام صفة أزلية لله ، وليس لها مثله بدء ولا نهاية مطلقاً ، وليست أكثر من العلم والقدرة والصفات الأخرى لذاته الالهائية .

وإذاً ، هذا الذى يُعترف به كإبانة عن الله المتكلم ، وهو الوحي — وهذا هو القرآن الذى يهم الإسلام فى الدرجة الأولى — لا يظهر فى الزمان عن إرادة حرة خالقة خاصة بالله ، ولكنه وُجد فى الأزل تماماً ، ومن ثم كانت عقيدة أهل السنة حتى اليوم هى أن القرآن غير مخلوق .

وحسب هذا الذى تقدم ، يمكن بلاريب أن تقطع بأن المعتزلة شعروا هنا بتصدع فى وحدة الله الخالصة ؛ إذ لم يروا فى صفة الكلام التى تشعر بالتشبيه المسلم بها [من جانب أهل السنة] لله ، وفى التسليم بكيان أزلى بجانب الله ، شيئاً أقل من حذف أو إلغاء وحدة الذات الإلهية .

وفى هذه الحالة كان التعارض على حبل ذراع الجميع ، ما دام الأمر لا يتعلق بعدُ بالتجريد أو التعميل فقط ، كما فى مسألة الصفات بصفة عامة ، بل يتعلق بشئ محس تماماً يأخذ المكان الأول فى هذا التفكير النظرى .

وهذه المسألة ، التى ترجع فى أصلها إلى مسألة الصفات وإن جُرِّدت منها وصارت لها مكانة خاصة فى الجدل الكلامى ، نجد مركز خطرهما فى هذه الصيغة ، وهى : « هل القرآن مخلوق أو غير مخلوق ؟ » وهذا استفهام كان من الواجب أن يثير اهتمام أقل المسلمين [اكثرنا يعلم الكلام] ، ولو أن الإجابة عنه تؤدي إلى سلسلة من الاعتبارات التى تتركه غير مكترث بذلك قطعياً .

والمعتزلة ، ليفسروا « الله متكلم » ، قد اخترعوا نظرية عجبية حيلية ، فوقعوا بها من سبيء إلى أسوأ إنه [- في رأيهم -] لا يمكن أن يكون صوت الله هو الذى يظهر أو يُسمع للنبي حينما يحس الوحي من الله يؤثر فيه بعضو السمع ، بل إنه صوت مخلوق .

حينما يريد الله أن يظهر بالسمع ، يحوّل بعمل خالق خاص الكلام إلى حامل مادي [كالشجرة مثلاً في حادث موسى عليه السلام] ، وهذا هو السكمة أو الكلام الذى يسمعه النبي . إن ذلك كلمة الله المباشرة بلا واسطة ؛ ولكنها الكلمة المخلوقة لله ، والتي تبين بطريق غير مباشر والتي فحواها أو مضمونها هو ما يعبر عن إرادة الله . وهذا الفهم أوحى إليهم بالصيغة التي أثرت عنهم في نظرية خلق القرآن ، التي بها يعارضون العقيدة السنية لكلام الله الأزلى غير المخلوق .

إنه ليس هناك بدعة معتزلية كان عنها جدل عنيف حاد ، وجاوز أثرها الأوساط المدرسية إلى الحياة العامة ، مثل هذه البدعة . فالخليفة المأمون انضم إلى صف القائلين بها ، وباعتباره سلطاناً مطلقاً أمر بالتسليم وقبول عقيدة خلق القرآن متوعداً بالعقاب الشديد من لا يقول بها ، وقد خلفه في هذه النزعة الاعتزالية الممتصم أخوه . والمتكلمون السنيون ، وغيرهم من الذين لم يريدوا الإذعان لها ، خضعوا لمذاب شديد . وعُهد إلى بعض القضاة وغيرهم من رجال الدين ، الذين رضوا أن يضطلموا بدور رجال التفتيش ، بالتنقيب عن أشياع المذهب السني وامتحانهم واضطهادهم ، وكذلك بامتحان أولئك الذين لم يرضوا أن يصرحوا بوضوح كاف بخلق القرآن ، إذ لم يكن خلاص وسلام إلا بهذا التصريح والإقرار .

وقد صور عام ١٨٩٧ م غالم أمريكى ، وهو ولتر باتون Walter M. Patton في مؤلف قيم ، سير هذه الحركة التفتيشية العقلية فيما يختص بأحد ضحاياها الشهيرين ، واضعاً في دراسة معتمدة على الوثائق القيمة الاضطهادات التي قاساها الرجل الذى صار اسمه شعار الارتباط أو التعلق القوى بالإيمان الإسلامى الشديد ، وهو الإمام أحمد ابن حنبل (٥٤) .

وقد قلت في موضع آخر ، ويمكن أن أكرر هنا ، : « إن مفتشى المذهب الحر كانوا - إذا صح هذا - أكثر فظاعة وقساوة من زملائهم الحرفيين التقليديين ، وإنه على كل حال كان تعصبهم أكثر مقتاً وكراهية من تعصب ضحاياهم الذين عاملوهم معاملة سيئة » (٥٥)

وإنه فقط في عهد الخليفة المتوكل ، وهو الشخصية المتنورة قليلاً والمحجوبة كذلك قليلاً ، والذي عرف جيداً أن يجمع بين مذهب أهل السنة في العقيدة والسكر والحب للأدب الفاحش القبيح - إنه في عهد هذا الخليفة ، نجد أنصار العقيدة القديمة يستطيعون رفع رؤوسهم بحرية . لقد صاروا مضطهدين بعد أن كانوا مضطهدين ، واتفقوا على أن يضمنوا موضع التنفيذ عملياً تمجيداً لله هذا المبدأ القديم ، وهو : « ويل للمغلوب » .

وقد كان هذا العصر أيضاً عصر الانحطاط السياسي ، أى من الفترات المناسبة للرجعيين الذين يقفون في سبيل الفكر ، فأخذ نفوذ القول بعدم خلق القرآن يتمدد شيئاً فشيئاً ، ولم يقنع أنصار هذا القول بصياغة العقيدة بطريقة عامة ومرنة في غموضها ، وبالدعاء بأن القرآن أزلى وغير مخلوق .

وما معنى القرآن غير مخلوق ؟ هل المراد كلامه النفسى ، إرادته المبينة في هذا الكتاب ؟ هل المراد به النص المحدد المعروف الذى أوحاه الله إلى النبي « في لسان عربي مبين غير ذى عوج » ؟ لا .

[ليس المراد بأنه غير مخلوق هذا وحده] ، لقد صار السنيون جشعين مع الزمن : هذا الذى بين دفتي المصحف هو كلام الله ، وإذا فكرت عدم الخلق تشمل أيضاً النسخة المكتوبة من القرآن بالحروف المرسومة بالحبر فوق الورق ؛ بل ، هو « المقروء للصلاة » ، والمتلو الخارج من حناجر المؤمنين ، لا يتميز ذلك كله من كلام الله الأزلى غير المخلوق .

على أن الأحزاب المتوسطة من الأشاعرة والماتريدية كان لها في هذه الناحية شيء من التسامح يرضاه العقل ، فالأشعرى وضع في المسألة الرئيسية هذه النظرية : كلام

الله أزلّ ، ولكن هذا لا ينطبق إلا على الكلام النفسى ، أى الصفة الأزلية لله التى ليس لها بدء ولم تنقطع مطلّة .

وعلى الضد من هذا الوحى إلى الأنبياء ، وكذلك أيضاً سائر مظاهر الكلام الإلهى ، كل هذه دلالات على كلام الله الأزلّى المستمر دائماً^(٥٦) . وهذا الفهم يطبق على كل مظهر محس أو محسوس للوحى .

ولنسمع ما يقوله الماتريدى فيما يختص برأى هذا الفريق المتوسط فى هذه المسألة : « إذا تساءلنا ما هو المكتوب فى نسخ القرآن ؟ نقول هو كلام الله ؛ والذى يتلونه فى المساجد والذى يتلفظونه من الحناجر هو أيضاً كلام الله ؛ ولكن الحروف المكتوبة والأصوات والترتيل ، كل ذلك مخلوق ؛ هؤلاء شيوخ سمرقند يعرضون هذا التضييق .

أما الأشاعرة فيقولون : « هذا الذى يظهر مكتوباً فى نسخة القرآن ليس كلام الله ، ولكنه فقط تبليغ من كلام الله ورواية عما يكون » ؛ إنه لهذا يرون مباحاً حرق أجزاء منفصلة من المصحف ، بما أن هذا ليس فى نفسه كلام الله ، وإلّا لم يعتمدوا فى ذلك على أن كلمة الله هى صفته ، وصفته لا تظهر منفصلة عنه .

وهكذا ، هذا الذى يظهر فى شكل منعزل ، مثل ما تحتويه ورقة من المصحف ، لا يمكن أن ينظر إليه على أنه كلام الله . ولكن الماتريدية يقولون عن ذلك : زعم أو تأكيد الأشاعرة هذا ، هو أيضاً أدخل فى البطلان من زعم المعزلة .

من هذا يمكن أن نرى أن المتوسطين لم يستطيعوا أن يكونوا متحدين فيما بينهم . أهل السنة يسرون ، بناء على هذا : موسعين فى غير اعتدال الدائرة التى تنحصر فيها فمكرة كلام الله غير المخلوق ، وصيغة « لفظى بالقرآن مخلوق » تعتبر فى رأيهم زندقة .

ورجل تقى ورع مثل البخارى ، الذى يعتبر صحيحه فى الحديث أصح كتاب بعد القرآن فى نظر المؤمنين الحقيقيين ، كان نفسه فريسة لكثير من الإعفات ، لأنه رأى هذه الصيغة وأمثالها من الجائر^(٥٧) .

والأشعري نفسه ، الذى أعطى لتلاميذه - كما رأينا من قبل - تحديداً عن زعته فى كلام الله أكثر تحوراً شيئاً قليلاً ، لم يقنع بعد هذا بصيغته العقلية . لهذا نراه فى عرضه الأخير النهائى لمذهبه يبين عن رأيه هكذا : « القرآن فى كتاب الله المحفوظ ؛ وإنه فى صدور هؤلاء الذين وهب لهم العلم وتقاسموه ؟ وإنه المقروء بالألسن ؛ وإنه المسموع منا كما هو مكتوب ؛ ولو أن مشركاً طلب حمايته تمنح له بشرط أن يسمع كلام الله (سورة التوبة : ٦) كان ما تقوله له هو كلام الله نفسه .

وهذا معناه أن كل ذلك هو كلام الله غير المخلوق الموجود فى اللوح السماوى فى الأزل ، فى الحقيقة وليس بالمعنى المجازى على نوع ما ، وليس معناه أن كل هذا ليس لا صورة ونقلاً أو تبليغاً من الأصل السماوى ، كل ما هو حق عنه ، هو كذلك حق فى مظاهره فى الزمان والمكان التى تصدر فى الظاهر عن الناس » (٥٨) .

٩ - كل ما تحققناه هنا عن طبيعة حركة المعتزلة ، يجعل لهؤلاء الفلاسفة الدينيين الحق فى أن يروا أنفسهم عقليتين ، ونحن لن نغارى فى هذا القلب . إن لهم الفضل فى أن كانوا الأوائل فى الإسلام الذين رفعوا العقل إلى مرتبة أن يكون مصدراً لمعرفة الدينية ، بل هم أول من اعترف صراحة بقيمة الشك كباعث أول على المعرفة . ولكن هل لنا من أجل ذلك أن نسميهم أحراراً ؟ يجب علينا أن نأبى عليهم هذه التسمية . نعم ، إنهم بما أحدثوه من الصيغ المعارضة لفهم السنى كانوا الأوائل الذين أسسوا المذهب العقيدى فى الإسلام ، فمن يريد الخلاص نفسه يجب ألا يؤمن إلا بهذه الصيغ الصلبة الجامدة دون سواها .

ولا شك أنهم قصدوا بهذه التعاريف التوفيق بين الدين والعقل ، ولكنها كانت صيغاً جامدة ضيقة قصدوا بها أن يعارضوا المذهب السنى غير المحدد للمؤمنين القدى ، دافعوا عنها بشدة فى مناقشاتهم التى لم يكن لها نهاية . وكانوا أيضاً مفرطين فى التعصب ، وزعة التعصب لا تنفصل عن المذهب العقيدى بطبيعته .

فحينما كان للمعتزلة الحظ فى أن يكون مذهبهم هو المذهب الرسمى فى عهد ثلاثة من خلفاء العباسيين ، فرض هذا المذهب على الناس بقسوة التفتيش والتحقيق والإرهاب ، حتى جاء - بعد ذلك بقليل - الوقت الذى رفع فيه رد الفعل رأسه .

وأمكن أن يتنفس بحرية أولئك الذين كانوا يمتقدون أن لهم في الدين مجموعة من التقاليد التقية وليست ثمرة النظريات العقلية المشكوك فيها .

وإنه مما يفيدنا في تفهم ما أشرب به متكلموهم من روح التعصب أن نورد بعض أقوالهم في هذه الناحية ، هذه الأقوال منها : « من لم يكن معتزلاً لا يصح أن يسمى مؤمناً » ، فهكذا يقول بوضوح واحد من أساتذتهم المعروفين .

وهذا ليس إلا نتيجة من نتائج مذهبهم العام الذي يحسبه لا يمكن أن يسمى مؤمناً من لم يعرف الله بطريق التفكير النظري . وإذا ، فأغلب الشعب ذوو العقائد الساذجة لا يعدون من المسلمين ، لأنه بدون عمل العقل لا يوجد إيمان .

ومن أجل ذلك كانت مسألة تكفير العوام مما عاجله المعتزلة في هذا العلم الديني ، وكذلك لم يفهم أن يقولوا بأن الصلاة لا تصح وراء أحد من هؤلاء السذج المؤمنين غير العقلين . وواحد من مشاهير ممثلي هذه المدرسة ، وهو معمر بن عباد صرح بتكفير من لا يقاسمه طريقة نظره في الصفات وخلق الإنسان لأفعاله .

ثم هناك معتزلي آخر ، وهو أبو موسى المُرْدَار ، الذي يمكن أن نذكره مثالا لأوائل الزهاد في هذه المدرسة ، نادى متمشياً مع وجهة النظر هذه السالفة بأن نظرياته أو آراءه هي التي وحدها تؤدي إلى النجاة من النار . هكذا ذهب ونادى ، حتى أمكن أن يرد عليه بأنه ، تبعاً لرأيه الخاص أو الشخصي ، لن يدخل الجنة من بين المؤمنين إلا هو وحده واثنان أو ثلاثة على الأكثر معه من تلاميذه^(٥٩) .

ولقد كان سعادة حقة للإسلام أن الدعاية السياسية التي مُنحت لمثل هذا الفهم كانت محدودة بثلاثة من الخلفاء فقط ، لأنه إلى أي حد كان يصل المعتزلة لو مد لهم زمناً طويلاً في العون الرسمي من الخلفاء ذوي السلطان ؟ .

إن مذهب هشام الفوطي مثلاً ، وهو أحد الذين رفضوا رفضاً تاماً أن يقبلوا الصفات الإلهية وتحديد القدر ، يربنا كيف كان بعض هؤلاء يتصور أو يتمثل الأشياء ، « إنه يقرر أن من المباح قتل خصوم مذهبهم غيلة وخفية ، والاستيلاء على كل أموالهم بالخداع أو القوة ، كما يقرر أنهم كفرة ، وإذا حياتهم وأموالهم خارجة عن الشريعة^(٦٠) » .

وإن هذه النظريات ليست كما هو معلوم إلا نظريات المجامع أو الجماعات ،
ولم يكن لها دفعت إلى أبعد لتصل إلى فكرة أن الأرض التي لا يسود فيها الاقرار
بالإيمان كما يراه المعتزلة يجب أن تعتبر كبلاد حرب . ذلك بأن علم تقويم البلدان
الإسلامي يقدم لنا ، فضلاً عن تقسيم العالم إلى سبعة أقاليم ، تقسيماً آخر قاطعاً
أكثر من الأول : هو دار الإسلام ودار الحرب ^(٦١) .

ويجعل في الطائفة الثانية كل البلاد التي يسود فيها الكفر بين السكان ، وذلك
برغم أن الدعوة إلى الإسلام وصلت إليهم ، وواجب أمراء الإسلام أن يحاصروا
أو يحيطوا بهذه البلاد وأمثالها ، وهذا هو الجهاد — الحرب المقدسة — المأمور به في
القرآن ، هو آمن الوسائل للاستشهاد .

وكثير من المعتزلة كانوا يودون لو قدروا أن يسوروا بدار الحرب البلاد التي
لا يسود فيها فهم المعتزلة في العقائد ، فقد كان من الواجب في رأيهم أن يقاتلوا
بالسيف فيها كما يقاتلون في بلاد الكفرة والوثنيين ^(٦٢) .

إن هذا في الحقيقة مذهب عقلي قوى وشيظ جداً ، ولكننا لا نستطيع أن
نحتفل بهم ونعلي من شأنهم كرجال أنظار حرة ومتساحة ، هؤلاء الذين تعتبر
مذاهبهم مبدأ السير ومادة الغذاء لمثل هذا التعصب .

وللأسف ، هذا مالا نفكر فيه عندما نقدر تاريخياً المذهب الاعتزالي ، وفي
كثير من الأوصاف الخيالية التفصيلية عن التطور الممكن للإسلام ما يرسم لنا
لوحة تربنا كم كان نافعاً لنمو الإسلام أن يصل المعتزلة إلى السيادة الروحية . إنه قل
أن تؤمن لهذا بعد ذلك الذي سمعناه عنهم منذ قليل .

ونحن لا نستطيع نكران أنه كان لنشاط المعتزلة نتيجة نافعة ، فقد ساعدوا
في جعل العقل ذا قيمة حتى في مسألة الإيمان ، وهذا هو الفضل الذي لا يجحد
والذي له اعتباره وقيمه ، والذي جعل لهم مكاناً في تاريخ الدين والثقافة الإسلامية ،
ثم إنه برغم كل الضعوبات التي أثارها مذهبهم ، وكل ما أنكروه على خصومهم ،
فإن حق العقل قد انتصر على أثر كفاحهم بنسبة صغيرة أو كبيرة حتى في الإسلام
السنّي ، ولم يكن حيناً بعد هذا إبعاده تماماً .

١٠ - لقد ذكرنا بعد هذا مراراً اسمي إمامين ، هما أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي ، اللذان كان أولهما في مركز الخلافة وكان الثاني في آسيا الوسطى ، واللذان عملا على تخفيف حدة الجدل والخلاف العقيدى بصيغ متوسطة أصبحت الآن معترفاً بها كمواد من الإيمان السنى . ولا يستحق العناء الدخول في تفاصيل الاختلافات الدقيقة التي تفصل بين هذين المذهبين ، على اتصالهما ببعض اتصالاً وثيقاً .

وقد كسب الأول أهمية كبيرة تاريخية . ومؤسسه نفسه كان تلميذاً للمعتزلة وانفصل فجأة عن مدرستهم - وهناك أسطورة تشكك عن رؤيا ظهر النبي فيها له . وحدد له هذا التغير - وعاد جهازاً إلى احتضان مذهب أهل السنة ، الذي أمده بنفسه كما أمده أكثر منه تلاميذه بصيغ متوسطة لها طابع سنى قليلاً أو كثيراً ، ومع هذا فلم يستطعوا أن يجيبوا ذوق المحافظين القدماء ، ففي أثناء زمن طويل لم يكن من المستطاع لهم أن يخاطروا بتعلم علم الكلام علناً .

وإنه حينما أنشأ الوزير الشهير للسلاجقة نظام الملك ، في منتصف القرن الحادى عشر ، في المدارس الكبيرة التي أسسها في نيسابور وبغداد كراسى عامة لهذا المذهب الكلامى الجديد ، أمكن لمذهب الأشعري أن يُعلم رسمياً وأن يصير مقبولاً لدى أهل السنة ، وأمكن لمثلي هذا المذهب الكبار أن يكونوا أصحاب كراسى في المؤسسات النظامية . في هذا الحين إذاً تقرر انتصار المدرسة الأشعرية في كفاحها ضد المذهب المعتزلى من ناحية ، وضد المذهب السنى الذى لا يتساهل من ناحية أخرى .

والعصر الذى ازدهرت فيه هذه المؤسسات هو إذاً عصر هام ، لا في تاريخ التعليم فحسب ، بل أيضاً في تاريخ العقيدة الإسلامية ، ومن أجل ذلك علينا أن نفحص عن قرب هذه الحركة .

حينما يدعون الأشعري رجالاً ذا مذهب متوسط معتدل ، يجب ألا نعلم هذا الحكم المميز لكل نزعاته الكلامية ، بتوسيعه حتى يضم كل مسائل المذهب التي نشب الكفاح من أجلها في العالم الإسلامى ، في القرنين الثامن والتاسع ، بين الآراء المتمازضة والمتنافضة .

إنه بلا ريب عرض صيغاً موقّعة ، حتى في مسائل حرية الإرادة وطبيعة القرآن ، ولكن الذي يجب أن يُنظر إليه كطابع مميز له أحسن تمييز هو موقفه الكلامي ؛ هو الوضع الذي اتخذته في مسألة تداخلت بعمق أكثر من كل الإفهام أو التصورات الدينية في قلوب الجمهور والعامة ، أعنى بها تحديد الفكرة عن الله في مقابلة الفرقة المجسمة . ولا يمكن في الحقيقة أن تصف وضعه الذي اتخذته في هذه المسألة بأنه وضع وسط . ونحن في أيدينا عن هذا الإمام ، الذي يعتبر أكبر حجة عقيدية في الإسلام السني ، مختصر عقيدتي عرض فيه مذهبه في صورة نهائية ، وجادل فيه بحق تعصبي الأفكار والآراء المعتزلية المعارضة .

هذا المختصر هو رسالة هامة (٦٣) ، كانت تعتبر فيما مضى مفقودة وغير معروف لنا منها إلا قطع بواسطة نقول مختلفة ، ولكنها صارت الآن في متناولنا في طبعة كاملة نشرت في حيدر آباد ، وهي وثيقة أساسية لمن يريد أن يعنى على نحو ما بتاريخ العقائد الإسلامية .

ومن مقدمة هذه الرسالة [وهي الإبانة] نرى أن علاقة الأشعري بالمذهب العقلي تنضح مشكوكاً فيها . هذه المقدمة التي يعلن فيها أن : « قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها ، التمسك بكتاب ربنا عز وجل وبسنة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم . وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث . ونحن بذلك معتمدون ، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل — نصر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته — قائلون ، ولن خالف قوله مجانبون ؛ لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل ، الذي أبان الله به الحق ، ورفع به الضلال ، وأوضح به النهاج ، وقع به بدع المبتدعين وزين الزائغين ، وشك الشاكين . فرحمه الله عليه من إمام مقدم ، وخليل معظم مفخم » . وإذا ، الأشعري منذ بدء قانونه الإيمانى ، يعلن نفسه حنبلياً ، وهذا ما لا يجملنا نفترض استعداده للتوسط . حقيقة ، حينما جاء إلى الكلام عن نزعات المجسمة ، نراه يصب سيلاً من السخرية والاستهزاء على العقليين الذين يبحثون عن تفسيرات مجازية

للتماير المادية في النصوص المقدسة . ولما لم يقنع بإظهار شدة العقيدة السنية ، لجأ إلى العلماء باللغات .

إنه يرى أن الله يذكر أنه أوحى القرآن « بلسان عربي مبين » ؛ فلا يمكن ذأ أن نفهمه إلا في المعنى الأصلي الجارى في لسان العرب .

إذاً أين نجد عربياً استعمال كلمة « اليد » في معنى « النعمة » ، إلى آخر أمثال هذه الكلمات والتماير ، أو استعمال من هذه الحيل اللغوية التي يريد العقليون أن يكتشفوها في النص المبين الواضح ليجردوا فكرة الألوهية من كل ذاتية أو جوهرية ؟ ثم يقول الأشعري أيضاً : « بالله نستهدى ، وإياه نستكفي ، ولا حول ولا قوة إلا بالله ، والله المستعان .

أما بعد ! فمن سألنا فقال أتقولون إن لله سبحانه وجهاً ؟ قيل له نقول ذلك خلافاً لما قاله المبتدعون ، وقد دل على ذلك قوله عز وجل « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » (سورة الرحمن : ٢٧) .

فإن سئلنا أتقولون إن لله يدين ؟ قيل نقول ذلك ؟ وقد دل عليه قوله عز وجل « يدُ الله فوق أيديهم » (سورة الفتح : ١٠) ، وقوله : « لما خلقتُ يديَّ » (سورة ص : ٧٥) ؛ وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن الله مسح ظهر آدم بيده فاستخرج منه ذريته » ؛ وقد جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم « أن الله خلق آدم بيده ، وخلق جنة عدن بيده ، وكتب التوراة بيده ، وغرس شجرة طوبى بيده » ؛ وقال عز وجل « بل يدها مبسوطتان » ؛ وجاء عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « كلتا يديه يمين » . وإذاً ، فالمقصود هنا المعنى الحرفي دون سواء .

ولأجل أن يفر من التجسيم الغليظ ، تراه يضيف حقاً إلى قانونه هذا الاستدراك ، وهو أن لا يصح أن نعني بالوجه والقدمين وأمثال ذلك مشابهة لأعضاء الجسم الإنساني ، وأن كل هذا يجب أن يفهم بلا كيف (انظر ما تقدم) .

ولكنه لا يوجد في هذا أى توفيق ، فإن توسط المذهب السنن القديم كان يفهم

ذلك تماماً على هذا النحو . ليس هذا مسألة أو توفيقاً بين ابن حنبل والمعتزلة ، ولكن — كما رأينا في الإبانة الأولى للأشعري — تسليم بلا شرط من المرتد المعتزلي الذي يتجه إلى فكرة إمام التقليديين الصلب الذي لا يثنى ، وفكرة خلفائه من بعده .

وقد حرم الأشعري ، بسبب ما كان منه من سعة صدره للاعتقاد الشعبي ، الشعب أو الأمة الإسلامية من الثمار الهامة للمذهب الاعتزالي^(٦٤) . ولقد بقي سليماً بحسب وجهة نظره الإيمان بالرقى والسحر ، فضلاً عن كرامات الأولياء أيضاً ، بينما محال المعتزلة كل هذا تماماً .

١١ — إن المسألة أو التوفيق الذي يُعدّ عنصراً هاماً في تاريخ العقائد الإسلامية ، والذي يمكن أن تعتبر نتيجته اتجاهاً هاماً أقره الإجماع ، لا يرتبط باسم الأشعري نفسه ، ولكن يرتبط بالمدرسة التي تحمل اسمه .

لم يكن مستطاعاً أكثر ، حتى إذا ملنا إلى ناحية المذهب السني ، أن نحذف العقل كعين المعرفة الدينية . وقد عرفنا منذ قليل ، من عقيدة الإقرار بالإيمان كما جاء عن الأشعري ، الاتجاه الذي كشف عن رأيه في مصادر المعرفة الدينية يجد واحتفال ، فهنا لا نسمع شيئاً عن حق العقل — ولو كوسيلة مساعدة — في معرفة الحقيقة ، وقد كان الحال غير هذا تماماً في مدرسته .

هذه المدرسة ، ولو أنها في تشدها في هذه الناحية أقل من المعتزلة ، تتطلب أيضاً من الجميع النظر والتفكير النظري في معرفة الله ، وتحكم على التقليد الذي لا أثر للتفكير فيه ، وفضلاً عن هذا المطلب العام ، فكثير من رؤساء المدرسة الأشعرية التزموا في كثير من النقط طريق المعتزلة ، وبقوا أمناء لمنهجهم ؛ هذا المنهج الذي لم يكتف إمامهم كما بينت آنفاً بملاحقته بهجمات اعتقادية ، بل نال منه وفتح فيه ثغرات بسهام مستعمارة من الكنانة اللغوية .

والتكلمون الأشاعرة لم يكثر ثواكلية باحتجاجات أستاذهم ، بل ثابروا واستمروا على التوسع في استعمال طريقة التأويل (انظر نحو هذا فيما تقدم) . وبغير هذا كان لا يمكن الفراق من التجسيم ، لأن إرادة توحيد الآراء الحنبلية والآراء الأشعرية كان طلب المستحيل . ولكن ماذا قال الأشعري عن الطريقة التي انتصرت فيما بعد في

سبيل الاستخدام السنّي للتأويل ؟ كل الحيل لتفسير مُكرّره [متعسف فيه] كانت موضع تفكيره [وانتفاعه] ، لإبعاد ما في القرآن والحديث من التعابير المجسمة [عن الدلالة على التجسيم أو التشبيه] .

أما بالنسبة للقرآن فإن المعتزلة قد كانوا أتموا في ذلك الزمن إتماماً كافياً العمل الضروري في هذه الناحية ، وأما الحديث فقد كان اهتمامهم من أجله أقل ؛ إذ كان لديهم هنا الوسيلة السهلة الميسورة ، وهي أن يعلّثوا ببساطة عدم صحة الأحاديث التي توجد فيها تعابير شائكة ، وبذلك لا يشغلون أنفسهم بعد هذا بشيء من التفسير أو التأويل العقلي .

ولكن التكلم السنّي لم يستطع اصطناع هذه الطريقة ، ولهذا نجد خطر منه التفسيرى [أو التأويل] يستند — عن تفضيل — إلى النصوص المتواترة . وكما كان قد امتد التجسيم ، وبصفة خاصة في الحديث ، الذى نما بطريقة غير محدودة .

لنسمع ، مثلاً ، نموذجاً استخرجناه من مسند أحمد بن حنبل « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عليهم ذات غداة ، وهو طيب النفس مسفر الوجه أو مشرق الوجه » ، ولما سئل عن السبب قال « وما يمتنعى ؟ وأتاني ربى عز وجل فى أحسن صورة » ، قال يا محمد ! قلت : لبيك ربى وسعديك ! قال فيم يختصم الملائ الأعلى ^(٥٦) ؟ قلت لا أدري أى رب . . . قال : فوضع كفيه بين كتفى فوجدت بردها بين ثديى حتى تجلى لى ما فى السموات وما فى الأرض ^(٥٧) . . . وبعد هذا جاءت إشارات عن الحوادث فى الملائ الأعلى .

وقد كان يكون عملاً عابثاً محاولة تجنب هذا التجسيم الغليظ بواسطة التأويل أو التفسير ، والمتكلمون العقليون لم يشعروا مطلقاً بانعطاف أو ميل للنصوص التى لم تقبل فى كتب الحديث المعترف بها ، وذلك كتلك النصوص التى ذكرناها آنفاً .

ومسئوليتهم تسكون أكبر بإزاء النصوص التى توجد فى كتب الحديث المعترقة والمعترف بها من أهل السنة جميعاً ؛ مثلاً ، جاء فى موطأ مالك بن أنس « أن ربنا ينزل كل ليلة إلى السماء الأولى قبل الثلث الأخير من الليل ، ويقول : من يدعونى فأستجيب له ؟ من له حاجة فأقضيها له ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ » ^(٥٨) .

وقد استؤصل التجسيم من هنا بمساعدة التعمّل اللغوى الذى أمدتهم به خاصة الكتابة العربية القديمة التى لا تُرسم فيها الحروف المتحركة بالكتابة فى السكّلات ، فبدلاً من « يُنزل » ^(٦٨) . يمكن أن يقرأ « يُنزل » أى يُنزل الله الملائكة ، فينزل المكان المنسوب لله فى النص ؟ إذ يصير المعنى أن الله ليس هو الذى ينزل ، بل إنه يُنزل الملائكة الذين يقذفون بهذه النداءات باسمه [تعالى] .

ومثال آخر : الحديث الإسلامى أخذ من سفر التكوين (١ : ٢٧) هذه العبارة : « خلق الله آدم على صورته » [فكان تأويله أن] الله ليس له صورة ، وإذا فالضمير يجب أن يعود إلى آدم ، فيكون المعنى أن الله خلق آدم على الصورة التى تلقاها آدم ^(٦٩) . وهذه الأمثلة [وسواها كثير] ، ترينا الطريقة أو المهاج المستعمل كثيراً لحلّ الصعوبات أو المشاكل العقيدية ، بواسطة النقل والتبديل اللغوى النحوى .

وهكذا غالباً نراهم لجأوا إلى حيل من اللغة واشتقاقها ومعانيها المختلفة ، هذه الحيل التى تضاعف معانى السكّلات العربية ؛ مثلاً : « الجحيم سوف لا ترضى حتى يضع الجبار قدمه فيها ، وحينئذ تقول حسبي حسبي ! » ^(٧٠) فجاء التفنن المتنوع الذى استخدمه [أهل السنة] فى هذا النص ، المضايق للفهم أو التصور المنزه لله ، يرينا معرضاً كاملاً للحيل التفسيرية فى صالح المدرسة الأشعرية .

إنهم أولاً اعتقدوا أنهم يجدون وسيلة خارجية تماماً تخرجهم من هذا المأزق ، فوضعوا فى متن الحديث ضميراً بدلاً الفاعل الظاهر [فى النص المتقدم] ، فصار النص : « الجحيم لن تكون ممتلئة حتى يضع قدمه فيها » ؛ ولكن من الذى يضع قدمه فيها ؟ هذا ترك خافياً ، إلا أنه على الأقل ليس فى النص على هذه الصورة ما يلزم أن يكون الفاعل الذى يعود عليه الضمير هو الله ، ولكن هذا كان خداعاً ولم يفيدوا منه شيئاً .

وآخرون أرادوا التخلص من ذلك الضيق مع اعترافهم أن الفاعل هو الجبار ، ولكنهم لا يجعلونه الله . إنه فى رأيهم يمكنهم ببسر أن يدلّوا ، بحجج مأخوذة من لغة القرآن والحديث ، على أن هذه السكّلة يعنى بها هنا العاصى المتمرد العنيد ،

فيكون الجبار الذي يضع قدمه في جهنم ليس الله ، بل إنه شخص قوى قادر ، أى مجرم مُرسل إلى النار ، يضع تداخله الشديد القوى نهاية لثعير جهنم .

لكن هذه الوسيلة تتكشف كذلك عن صعوبة عسرة عند امتحان عميق ، فإن معنى هذه الكلمة « الجبار » وإرادة الله بها ثابت من أحاديث مختلفة ، جاء في بعضها بدلها « الله أوروب العزة » ، وإذاً يكون الفاعل هو الله بلا ريب ، وإذاً لم يخرج الأشاعرة من الضيق والخرج !

ولكن ما الذى لا يحاوله المفسر العقيدى ؟ اليأس يجعله أكثر تفنناً أيضاً ! فنه قد أخفق أمام الفاعل ، والملموم فى هذا هو المفعول ، [فلنتوجه إليه بالتأويل !] الفاعل بلا شك هو الله ، فهو الذى يضع قدمه ، ولكن كلمة « قدمه » لا يعنى بها الرجل حتماً ، فن بين معانيها الكثيرة أنها تدل على « جماعة من الناس تُرسل إلى الأمام » ، وإذاً فالله يضع هؤلاء القوم فى النار [لتقول حسبي حسبي] . غير أنه بكل أسف نجد حديثاً آخر ، أو رواية أخرى ، جاء فيه كلمة « رجل » بدل كلمة « قدم » ، فكيف يعمل الأشاعرة ؟ هل كلمة « رجل » تعنى بلا شك « القدم » أى العضو الخاص المعروف ؟

لا ، ليس فى الأمر شيء من هذا المرة ؛ فإنه لا يوجد « بلا شك » فى قاموس اللغة العربية ، كلمة واحدة يمكن أن يراد بها كثير من الأشياء ! كلمة « رجل » إذاً يمكن أن يراد بها أيضاً جماعة من الناس ، فيكون المعنى أن الله يضع جماعة من الآمين طبعاً على باب جهنم ، وأنهم هم الذين يصيحون : كفى ، كفى !

إنه - فى الحق - قد تكلمت عن ممرض من القوة التأويلية بخصوص هذه الجملة التى كانت موضوعاً لتأويل مختلفة ، ولكن الذين أرونا هذا المعرض ليسوا هم المعتزلة ، إنهم من الأشاعرة الخالص . وكفى صب مؤسس هذا المذهب نفسه على تلاميذه سيلا من حنقه وسخطه على فقه اللغة !

١٢ - على أن هذه الحركة العقلية للمدرسة الأشعرية إذا كانت استقبلت استقبالا طيب كوسيلة للفرار من التجسيم الذى يراه الجميع شنيعاً ، فقد استقبلتها المخلصون للحديث أى السنيون حقاً ، وهذه الحالة كانت مرتبطة بظرف آخر أو حالة أخرى .

طريقة الأشاعرة آلت القدامى من المؤمنين المتكلمين [أهل السلف] ، بسبب ما تربطها بمذهب المعتزلة من وشائج وصلات وثيقة العرى ، ونعنى بهذا المبدأ المشترك بين المعتزلة والأشاعرة ، وهو « أن البرهان المؤسس على العناصر العقلية لا يعطينا أى يقين » .

إن المعرفة التى لا تستند إلا إلى المصادر العقلية هى معرفة مشكوك فيها ، لأنها تتعلق بعوامل لا يمكن أن يكون لها إلا قيم نسبية لإثبات ما يراد من وقائع وحقائق متعددة ؛ تتعلق مثلاً بالتأويل الذاتى ، وبالمعنى المرتبط بخصائص الصور البلاغية من مجاز واستعارة ونحوها .

وإنه لهذا لا يمكن أن تنسب قيمة مطلقة لمصادر مثل هذه المعرفة إلا فى مسائل العمل الشرعى ، وحتى فى هذه المسائل تراها ترك مكاناً لآراء مختلفة فى النتائج التى يمكن أن تستخرج منها ، وأما فى مسألة العقيدة فليس لها إلا قيمة ثانوية . فى هذه الناحية يجب أن يكون السير من الأدلة العقلية ، إنها فقط هى التى تسمح لنا بالوصول إلى اليقين (٧١) .

وفى هذا الاتجاه نجد - فى هذا الزمن الحديث جداً - المفتى المصرى المتوفى منذ قليل يتمكن من أن يضع فى الإسلام مبدأ هاماً جداً ؛ هو « أنه إذا تعارض العقل والنقل ، أخذ بما دل عليه العقل » . وهو « مبدأ - كما يقول - لا يمارض فيه إلا قليل من الناس ، من هؤلاء الذين ليسوا محل الاعتبار (٧٢) » .

هذا ولو أن الأشاعرة سندوا فى العادة العقيدة السنية بأدلتهم العقلية ، وأنهم - مخلصين وأمناء لمبدأ أساتذهم - قد اجتنبوا أو احترسوا أن ينتهوا بأقيستهم إلى صيغ تخرج عن المذهب السننى المضبوط ، فإنه مع هذا كان الامتياز الذى منحوه للعقل على النقل فى التدليل للمقائد ممقوتاً فى رأى المدرسة القديمة التى لا تتساهل فى شئ فى هذه الناحية .

وماذا يجب أن يكون هذا إذاً فى رأى الجسمين عبيد الألفاظ والحروف ، الذين لم يكونوا يطبقون أن يسمعوا كلمة بخصوص الصفات المنسوبة لله فى الكتاب ؛ لا بطريق المجاز والاستعارة ، ولا وسيلة تفسيرية أخرى تقدمها لنا علوم البلاغة !

فى رأى رجال المدرسة القديمة النقليية أو السلفية لم يكن إذاً فرق بين المعتزلة والأشاعرة . علم الكلام فى ذاته ، فى مبدئه ، هو العدو ؛ سواء أقاد إلى نتائج سنية أو بدعية^(٧٣) وشعارهم هو «فرمّن الكلام ، فى أى صورة يكون ، كما تفر من الأسد» . وعاطفتهم يعبر عنها حديث أو قول حائق ينسبونه للشافعى ، وهو . « حكى على رجال علم الكلام أنهم يجب أن يضربوا بالسياط والنعال ، وأن يطاف بهم مُشهرين فى الجامع والقبائل ، وينادى عليهم : هذا جزاء من ينبذ علم القرآن والسنة فى ناحية وينكبّ على علم الكلام^(٧٤) » . الكلام علم « إن أصاب المرء فيه لم يؤجر ، وإن أخطأ فيه كفر »^(٧٥) .

المؤمن الحق لا يصح أن ينحنى أمام العقل ، وأنه ليس هناك حاجة للعقل فى معرفة الحقيقة الدينية ، فهى محتواة فى القرآن والسنة^(٧٦) . ليس من فرق بين علم الكلام وفلسفة أرسطوطاليس ، فكلاهما يؤدى إلى الإلحاد والزندقة .

رجال الكلام لم يكونوا يستطيعون أن يستمدوا شيئاً من هذا القبيل من العقل ، الذى قصاراه تعقل حقائق الدين وقضاياه ، [أو جعل هذه الحقائق معقولة] . الإيمان والعقيدة مرتبطان بالنقول وحده ، أما العقل فلا يستطيع أن يخاطر فى هذه الناحية . هكذا من الممكن أن يقال عن المذهب الأشعرى ، الذى أريد به المسالمة والتوفيق ، إنه أخذ بين نارين ، وهذا هو نصيب كل زعة تعمل على التوفيق والحكم بين غابتين أو طرفين . الفلاسفة والمعتزلة على خصومة مع الأشاعرة كما هو الحال مع الرجعيين ، وذوى العقول المضطربة ، والسطحيين ذوى العقليات التى لا تدع سبيلاً للدخول معهم فى نقاش أو جدل جدى .

إن نقد أو رقابة الأشاعرة للمعتزلة والفلاسفة لم يفهم من لعنات المؤمنين القدامى ، وإن كان قتالهم لفلسفة أرسطوطاليس فى صالح الدين قد شكروا من أجله قليلا .

١٣ - وفيما خلا علم الكلام الأشعرى بمعناه الخاص ، فإن الفلسفة الطبيعية للأشاعرة تستحق منا كذلك التفاتاً خاصاً .

من الممكن أن يقال عن هذه الفلسفة إنها تتكون من تصور الطبيعة الذى (٩)

يسود الإسلام السني . فلسفة الكلام لا تعتبر مطلقاً كذهب أو نظام محدد ، ولو أنه يمكن القول بصفة عامة أن إدراكها أو فهمها الفلسفي للعالم يتبع - في أغلب الأحيان والحالات - آثار الفلاسفة في الطبيعة المشائية^(٧٧) ، وخاصة أصحاب نظرية الجوهر الفرد .

فمنذ البدء ، وحتى قبل العصر الأشعري ، كانوا يأمون رجالها على عدم معرفة الطبيعة المستقرة للظواهر وخضوعها للقوانين الخاصة . ها هو ذا المعتزلي المعروف الجاحظ يذكر الاعتراض الذي وُجّه إلى زملائه في المذهب من ناحية الأرسطيين ، وهو أن تدليلهم على الوحدةانية يتطلب نفى كل حقائق الطبيعة^(٧٨) .

وخصوم آخرون ، جاهلون جماع هذه النظريات الفلسفية ومعناها العميق ، أمكنهم أن يأخذوا على النظام ، وهو واحد من أشجع ممثلي هذه المدرسة ، إنكاره لقانون عدم تداخل الأجسام^(٧٩) . إنه يُنقل عنه حقيقة فكرة من هذا النوع . فكرة تكشف عن عقى قبوله للفهم الرواق للطبيعة^(٨٠) .

وبرغم كفاح المعتزلة للفلسفة المشائية ، فقد ارتدوا أحياناً رداء أرسطوطاليسيا ، وأرادوا أن يصيروا أكثر قبولاً (من الآخرين) بتحليلهم ببعض الأزهار الفلسفية ، وهذا - بالإجمال - ما لم يفهم مطلقاً لدى الفلاسفة .

هؤلاء ينظرون باحتقار إلى طريقة علم الكلام ، ولا يعتبرون التكمين أكفاء لخصومتهم وأحرياء بالجدل معهم ؛ وإلهم لا يجمعهم صعيد واحد مشترك بينهم ، فلا يمكنهم إذاً أن يدخلوا وإياهم في جدل جدى . « التكمون - كما يقولون - يدعون أن أحسن مصدر للمعرفة هو العقل .

ولكن هذا الذى يزعمونه هكذا ليس فى الحقيقة هو العقل ، كما أن منهمجهم ليس له قواعد بالمعنى الفلسفى . إن الذى يسمونه عقلا ، يزعمون أنهم به عقليون ، ليس إلا نسيجاً من خيال وهمى » .

ومن البديهي أن هذا الحكم من الفلاسفة أكثر انطباقاً على الأشاعرة منه على المعتزلة . إن الذى يقوله الأرسطيون والأفلاطونيون المحدثون - من القرن العاشر إلى الثالث عشر - عن أن الفلاسفة الطبيعية لعلم الكلام ليست عقلية^(٨١) ، يصيب فى

الأول الأشاعرة الذين ، في صالح مبادئهم البديهية المعقدية ، يضعون أنفسهم في تعارض مع كل الأنظار التي تنتج عن ملاحظة القوانين الطبيعية واعتبارها .

إنهم يميلون مع البيرونيين « Les Pyrrhonistes »* إلى إنكار يقين مدركات الحواس ، ويمنحون السكان الأكبر إلى فرض الأوهام الحسية ؛ وإنهم ينكرون قانون العلية أو السببية ، هذا « المصدر والمرشد والهادى أو البوصلة لكل علم عقلى » .

إنهم يرون أنه لا شيء في العالم يحصل أو يحدث حسب قوانين ثابتة مع ضرورة حقيقية ، والمقدم ليس في نظرهم سبب التالى أو علته ، وإنهم يحسمون قلقاً شديداً في مواجهة فكرة السبب أو العلة ، حتى لا يرضون أن يسموا الله العلة الأولى ، ولكن فاعل الطبيعة وظواهرها (٨٢) .

وكان من ذلك أن يقبلوا إمكان حدوث أشياء فوق الطبيعة ، فمن الممكن رؤية أشياء ليست في مدى الرؤية مثلاً ، كما أمكن أن يقال عنهم - سخريتهم - إنهم يرون ممكناً أن يرى أعشى في الصين بقعة بالأندلس (٨٣) . وهم لهذا كله يستبدلون فكرة العادة بقانون الطبيعة .

إنه ليس بمقتضى قانون ، بل بمقتضى عادة مقررة عن الله في الطبيعة (إجراء العادة) ، أن بعض الظواهر تتبع أخرى وتتوالى عنها ، وهذا التعاقب ليس مع هذا ضرورياً . من أجل ذلك ليس ضرورياً أن يحجر فقدان الطعام والشراب إلى العطش ، ولكن هذين يكونان بالعادة عن ذلك فقدان .

الجوع والعطش يحدثان من أن الحالة العارضة التي تتكون من الإحساس بالجوع والعطش تنضم إلى المادة ، أما هذا العارض فيبقى خارجاً عن ذلك (والله قادر على إبعاده) ، والجوع والعطش يفتيان أيضاً خارجين بعيداً . والنيل يزيد وينقص حسب العادة ، لا على أثر علل طبيعية ، وحادث الفيضان إذا لم يحصل ، لا يتغير مستوى النهر** .

* أى الشكك أتباع بيرون .

** ذكر عن عقيدة الأشعرى أن الفيضان إذا لم يحدث لا يتغير مستوى النهر ، والعقيدة =

وفي وسعهم - كما يزعمون - أن يجدوا تفسيراً لكل شيء في العالم بهذا الفرض ، وهو « إن كل ما يظهر لنا أنه نتيجة لقوانين ، ليس إلا عادة الطبيعة » . فإله قرر في الطبيعة عادة أن بعض مجاميع النجوم توافق بعض الحوادث والظواهر ، فالنجومون يمكن أن يكونوا إذاً على حق ، ولكنهم فقط يعبرون عن أنفسهم خطأ وزوراً^(٨٤) .

وكل حادث يكون - إيجاباً أو سلباً - نتيجة خالق خاص من الله ، وإنه يتبع السير المعتاد للطبيعة ، غير أنه من الممكن أن يكون في ذلك استثناء ، وحينما يغير الله نظام الظواهر الطبيعية يحدث ما نسميه معجزة وما يسميه الأشاعرة خرق العادة ، واستمرار العادة نتيجة لخلق مستمر .

لقد اعتدنا أن نعزو الظل لغياب الشمس ، ولكن لا شيء من ذلك بالمرّة ! الظل ليس نتيجة لغياب الشمس ، إنه مخلوق ، وإنه لأمر واقعي ثابت . وهذا ما أجاز لعلماء الكلام أن يفسروا هذا النقل أو الرواية التي تقول إن في الجنة شجرة يمكن أن يسير فيها الراكب مائة عام دون أن يخرج من ظلها .

وإلا ، فكيف يكون هذا متصوراً أو مُدركاً ما دامت الشمس ستتكور (سورة التكوير : ١) قبل دخول أهل الجنة الجنة ؟ من أين حينما لا يكون شمس يكون ظل ! الظل ليس له صلة بالشمس ، إن الله هو الذي يخلق الظل ، وهنا تماماً قد حصل خرق للعادة^(٨٥) .

وهذه الفكرة عن الطبيعة نجدها في كل إدراك أو تصوير للعالم في العقائد الأشعرية ، والأشعرى نفسه طبقها من قبل بسعة . إنه ينسب له مثلاً المذهب الذي يرى أنه بمقتضى عادة الطبيعة لا يمكن أن يدرك المرء بحاسة النظر الروائح والطعوم إلخ ؛ الله كان قادراً على أن يعطى لحاستنا النظرية القدرة على إدراك الروائح أيضاً ، ولكن هذا ليس عادة الطبيعة^(٨٦) .

هكذا العقيدة السنية الحرفية ، المؤسسة على المبدأ الأشعرى ، تبعد تماماً فكرة

== الأشعرية أن الفيض إذا لم يحدث يتغير مستوى النهر ، بحكم ما أجراه الله من العادة ، والله مع هذا قادر ألا ينخفض مستوى النهر إذا أراد ألا يجري الأمر على المعتاد .

السببية في كل صورة من صورها . إنها لا تنكر خضوع عمل القوانين الطبيعية الثابتة والأزلية من حيث إنها أسباب لكل حوادث الطبيعة ، ولكنها تدفع أيضاً كل صيغ السببية التي تقترب من وجهة نظر علم الكلام ! وذلك مثل إن « السببية ليست أبدية ، ولكنها حدثت في الزمان ، وإن الله هو الذي أعطى الأسباب قوة تسبب - بطريقة مستمرة ثابتة - الظواهر التي هي نتائجها » (٨٧) .

وإذا كان هذا الإدراك للعالم يطرد فكرة الصدفة ، فإن ذلك من أجل أنه يتطلب كشرط مقدم للفعل قصداً محدداً . ولكنها لا يعنى بإبعاد فكرة الصدفة من ناحية أن الفعل هو النتيجة التي لا يمكن تجنبها ، إلا لسببية طبيعية تترجم بالطاعة لقانون .

وهذا الإدراك للطبيعة قدم فيما بعد مكاناً ملائماً لكل متطلبات العقيدة ، أما السهولة التي أمدنا بها بصيغة للمعجزة فقد رأيناها آنفاً ، وكذلك أيضاً للتسليم بكل الأشياء فوق الطبيعية التي تتطلب العقيدة الإسلامية الإيمان بها . ما دام لا يوجد قانون وسببية ، لا يوجد كذلك معجزات أو شيء فوق الطبيعة مطلقاً .

إذا كان حادث الحياة متحداً أو ممزوجاً بعظام الميت المتعفنة البالية ، فإن البعث يكون ، إنه [أى البعث] نتيجة عمل خاص ، كما أن كل أعمال الطبيعة ترجع إلى أعمال خاصة وليس إلى قوانين ثابتة .

هكذا علم الكلام ، الذي تُقبَّل من المسلمين السنيين في شكله الأشعري ، عارض المذهب الأرسطي بمنهج يوافق جداً في الدفاع عن العقائد . إنه ، منذ القرن الثاني عشر ، هو الفلسفة التي تسود الإسلام .

ومع هذا ، فإن ما به من دقة كان من الواجب أيضاً أن ترى خفض قيمتها التي لها سيادتها ، وذلك بمعدل جاء من تدخل عامل تازيخي ديني علينا أن نعني ببسته في القسم الآتي .

الزهد والتصوف

١ — كان الإسلام في أول أمره ، تسوده فكرة اطراح العالم والزهد فيه ، وذلك في نفس الوقت الذي غلبت عليه فيه فكرة التوكل والشعور بالخصوع المطلق . ولقد بينّا أن تصور هلاك العالم ، والحساب الأخير يوم القيامة ، هي التي أثارت في النبي الدافع لأداء رسالته النبوية ؛ كما بعث في نفوس أولئك الذين اتبعوه ، ميولا واستعدادات للزهد والتقشف ، فأصبح من شعار المسلمين ازدراء حطام الدنيا ، والتهوين من شأنها .

غير أن الرسول ، إذا كان قد أعلن حتى النهاية أن السعادة الآخروية هي الغاية من حياة المؤمن ، فإن من المحتم مع ذلك أن تتمرّج بمحيط مشاغله وجهة النظر الدنيوية ، وأن تتصل به اتصالاً قوياً مباشراً ، وذلك على الرغم من إرادته ورغبته . كذلك ، غالبية العرب الذين انضوا تحت لوائه ، عقدوا الآمال في الغالب ، على كسب الفوائد الميسورة التي عرضت لهم ، وعلى السعي للاحتفاظ بها ، ولم يكن بين هؤلاء الذين يمكن أن يتحدث عنهم الإسلام ، وهو في نشأته إلا الأتقياء الذين يسمون بالقراء والبكائين ، أي الذين سيكون ندماً على ذنوبهم ؛ فترقب الغنائم كان دون ريب باعثاً ذا أهمية كبرى في نشر الإسلام .

وهذا ما فطن إليه النبي ، حينما جدّ في إثارة حماس جنوده بواسطة « المغانم الكثيرة » التي وعد الله بها المجاهدين* . وعندما نقرأ القصص القديم « لمغازي » النبي تدهش حقاً من بيان الأنصبة الجزيلة من الغنائم والسبايا ، التي تجمعت عن هذه الحروب ، وهذا ناموس طبيعي حتمي ، يترتب على كل حرب مقدسة .

غير أن النبي لم ينكر مع ذلك الغايات الأكثر سموّاً التي ينبغي أن تُفَضَّى إليها

* سورة الفتح : ١٩ « وعدكم الله مغنم كثيرة تأخذونها » .

هذه الغزوات والحروب ؛ فقد ظلّ ينهى عن الاقتصار على التماس طيّبات الحياة الدنيا : « فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ » ، « رُبُّدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ » ، فنعمة الزهد التي تتخلل التعاليم الملكية الأولى بقيت كمنصر مذهبي اعتقادي في الحالة الواقعية في المدينة .

غير أن الحقائق قد شغلت أذهان الجماعة الإسلامية الصغيرة ، ودفعتها في مسالك أخرى ، غير تلك التي كان يسير فيها الرسول في بدء دعوته . ويحمل أتباعه على السير فيها .

بل قبل أن يغمض النبي عينيه ، وعلى الأخص بعد وفاته مباشرة ، تحول المبدأ السائد إذن إلى مبدأ آخر ؛ ففكرة الزهد في العالم حلت محلها فكرة فتح العالم ، التي يقود الدين المؤمنين إليها ؛ إذ عن النبي أنه قال : « يا أيها الناس قولوا لا إله إلا الله ، تفلحوا ، وتلكوا بها العرب ، وتذل لكم العجم ، وإذا آمنتم كنتم ملوكا في الجنة » (١) .

ولم يكن هذا الفتح موجهاً نحو المثل الأعلى وحده ، لأن كنوز المدائن ودمشق والإسكندرية ، لم تسمح طبيعتها بإيجاد ميول للزهد والتقشف :

وإن القاري لأخبار الغنائم ليذهل وتعموه الدهشة العظيمة ، التي يبعثها في نفسه الوقوف على مقادير الثروات الكبيرة التي اقتسمها المجاهدون الورعون ، وتزود منها

* سورة النساء : ٩٤

** سورة الأنفال : ٦٧

*** يذكر أن محمداً صلى الله عليه وسلم تحول من الزهد إلى الطمع في العالم ، « ففكرة الزهد في العالم حلت محلها فكرة فتح العالم » . الزهد السكلي في الدنيا لم يكن من شريعة الإسلام ، ولا مما عرف عن الرسول وأصحابه في صدر الإسلام ولا في آخره ، والإسلام دائماً دين القوة والعمل وهو يرغب عن التبتل والرهبانية والانتقطاع عن الحياة ، ومن دلائل ذلك ما أنجده في سورة القصص الملكية : « وابتنى فيها آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا » .

هذا هو المبدأ الذي يتجلى في الإسلام في أوله وفي آخره ، ورغبة الرسول في الفتح ، وتوجيه أمته إلى ذلك ، إنما هو لنشر الدين الإسلامي ، الذي هو دين عام لخير العالم كله ؛ وقد كلف بتبليغه بحسب استطاعته وما يسعه زمانه ، وعلى خلفائه وسائر أمته أن يتابعوه في هذا التبليغ . أما وقوع التفكير في الفتح بعد الهجرة فكان لأن الأُسْر في مكة ما كان ليقضى معه مثل هذا التفكير ، ولأنه لم يكن قد جاء أوانه .

الأنقياء خلال العقد الثالث للنشأة الإسلام ؛ فافتنوا الضياع الواسعة والمقارات الكبيرة ، وأقاموا الدور المنيفة التي شيدها ، سواء في وطنهم أو البلاد المفتوحة ، وأحاطوا أنفسهم بمظاهر النعمة والثراء .

وقد بينت المصادر التي بين أيدينا مقتنيات أعظم المسلمين ورعاً . ويمكننا أن نلقى نظرة على تركة الزبير بن العوام القرشي ، وهو صحابي بلغ من تقواه أنه عُدد من العشرة الذين بشرهم النبي بالجنة ، لقاءً بآلافهم الحسن في الإسلام ، كما دعاه النبي حوارية .

نقد ترك الزبير من الأموال العقارية ما تقدر الروايات المختلفة صافي قيمته بما يتراوح ما بين خمس وثلاثين واثنتين وخمسين مليوناً من الدراهم ؛ حقيقة إن الناس كانوا يلهجون بكرمه ويشيدون به ، غير أنه في ثرائه كان لا يقل عن قارون ؛ وثبت أمواله المنقولة التي يملكها في جهات مختلفة من البلاد المفتوحة ، لا يبدو أنه يدل على الزهد في الدنيا ، فليس له بالمدينة سوى إحدى عشرة داراً ، فضلاً عما يملكه في البصرة والكوفة والفسطاط والإسكندرية^(٢) !

ويوجد صحابي آخر من العشرة الذين بشرهم النبي بالجنة ، وهو طلحة بن عبيد الله ، الذي كان يملك من المقار ما تقدر قيمته برقم صحيح لا كسر له ، وهو ثلاثون ألف ألف درهم ، وعند موته كان لا يزال لدى أمين خزائنه ، مبلغ إضافي قدره : ألفاً ألف ومائتا ألف درهم .

وفي تقدير آخر ، قدرت ثروته النقدية بمائة كيس من الجلد ، يشتمل كل كيس منها على ثلاثة قناطير من الذهب^(٣) ، وهو عبء ثقيل يتوء به المرء وهو في طريقه إلى الجنة !

وتوفي بالكوفة قريباً من هذا العهد (٣٧ هـ / ٦٥٧ م) رجل ورع اسمه : الخبّاب ابن الأرت ، نشأ فقيراً بأبساً ، وكان في شبابه قيناً بمكة ، وهي مهنة لم تكن محترمة وفقاً للتقاليد العربية في ذلك العصر^(٤) . وقد اعتنق الإسلام ، فناله بذلك أذى شديد من المشركين ، الذين كانوا يعذبونه بالحديد الحميم ، ويذيقونه صنوفاً أخرى من العذاب ، ولكنه ظلّ قوى الإيمان لا يتزعزع شعرة ، واشترك اشتراكاً فعلياً في غزوات النبي .

وحينما كان هذا المؤمن الصادق الإيمان طريقاً على سرير الموت بالكوفة ، أمسكته أن يدل على صندوق جمع فيه أربعين ألف درهم ، ولم يكتف تخوفه من أن يكون الله قد أناله مقدماً ، بهذه الثروة ، الثواب الذى سيجزيه به على ثباته على عقيدته^(٥) .

وإن ما كان يناله المجاهدون والمؤمنون ، من الأنصبة الجزيلة من الغنائم فى وقت الحرب ، ومرتبات العطاء فى وقت السلم ، قد أتاح لهم الفرصة المواتية لجمع مثل هذه الثروات الكبيرة ؛ فى حروب عبد الله بن أبى السرح بشمال أفريقيا فى عهد الخليفة عثمان ، كان نصيب كل فارس من الغنائم ثلاثة آلاف مثقال من الذهب ، ومن أبى قبول العطاء الذى أجراه أبو بكر وعمر ، مثل الحاكم ابن حزام ، كانوا من الندرة بمكان^(٦) .

وكانت البواعث الغالبة التى دفعت بالعرب إلى القيام بالفتوحات ، هى الحاجة المادية والطمع^(٧) ، كما فصل ذلك فى دقة عظيمة « ليونى كيتانى » ، فى عدة فقرات من كتابه عن الإسلام ، وهو ما يسهل تحليله بالنسبة للمركز الاقتصادى لبلاد العرب ، الذى خلق الحافز إلى الهجرة من البلاد التى أصابها الفقر والاضمحلال ، واحتلال الأقاليم الأعظم ثراءً وخصباً . وقد همّش العرب للدين الجديد ورحّبوا به ، على اعتبار أنه ذريعة لحركة الفتح هذه ، التى كانت تدعو إليها الضرورات الاقتصادية^(٨) .

غير أنه لا ينبغى أن نزعّم — اعتماداً على ما سبق ذكره — أن هذه النيات الجشعة كانت وحدها هى الدوافع الغالبة على المسلمين فى الحروب الدينية التى نشبت فى العصور الأولى للإسلام ؛ لأنه كان هناك دائماً ، بجانب المجاهدين الذين « يقاتلون على طمع الدنيا » ، آخرون « يقاتلون على الآخرة »^(٩) ، ولكن هذا المبدأ الأخير لم يؤثر دون ريب على الصفة الصحيحة المتغلبة على استعدادات جمهور المقاتلين وميولهم .

* ذكر المؤلف أن البواعث الغالبة التى دفعت العرب إلى القيام بالفتوحات هى الحاجة المادية والطمع . وقد علمنا الدافع إلى الاهتمام بالفتح ، وأن الرغبة فيه كانت للنشر الدين وتكوين دولة إسلامية عالمية ، وأما المال فلم يكن القصد إليه إلا أمراً ثانوياً . وقد روى الطبرى فى حوادث السنة المائة أن عمر بن عبد العزيز كتب لعامله على خراسان الجراح بن عبد الله الحسكى بوضع الجزية عمن أسلم من أهل الذمة ، فكتب إليه أن الناس سارعوا للإسلام فراراً من الجزية لاحقاً فيه ، فكتب إليه عمر بتأكيد وضع الجزية عمن أسلم ، لأن الله — كما قال — بعث محمداً داعياً ولم يعثه جانياً .

وهكذا صار التحول المواتى الذى اصططبت به شئون الإسلام صبغة ظاهرية ، عاملاً من العوامل التى جعلت الدين الجديد ينبذ وراء ظهره ، منذ عهد سحيق فى تاريخه ، أفكار الزهد والتقشف التى غلبت عليه فى أول أمره . فالاعتبارات الدنيوية المحضة ، والأمانى المادية ، هى التى أمكنها أحياناً أن تشبع المساهمة الجماهيرية فى نشر الديانة المحمدية ، حتى أمكن أن يقال — منذ الجيل الذى تلا عصر النبى — إنه فى هذا العهد ينبغى أن يُعد كل عمل صالح ، عملاً له صيغتان : « لأننا كنا مع رسول الله تهمنا الآخرة ولا تهمنا الدنيا ، وإننا اليوم مالت بنا الدنيا » (١٠) .

٢ — وإن ضعف حركة الزهد وتراجعها ظلّ يزيد دون توقف ، حينما دأبت دولة الأمويين ، وقد أخذت بزمام الأمور ، فى التضييق على الروح الدينية ، وذلك لأسباب سياسية ، فلم تتجه الروح العامة على وجه الدقة نحو الأولياء والصالحين .

وقد ورد حديث للنبى يصور لنا شعور الأتقياء : « هلك كسرى ثم لا يكون كسرى بعده ، وقصر ليهلكن ثم لا يكون قيصر بعده ، والذى نفسى بيده لتنفقن كنوزها فى سبيل الله » .

فإنفاق الكنوز التى غنمها المسلمون فى « سبيل الله » لمصلحة الفقراء والمحتاجين ، اعتُبر فى الأحاديث التى أوردها وأمرت به أشبه بتعويض عن الروح المادية التى نشأت من حركة الفتح (١١) ؛ ولكن قلما صادف هذا ميلاً فى نفوس القوم الذين كان لهم أن ينصرفوا فى هذه الأموال المكتسبة ، وأن يعملوا على الاستفادة منها .

ذلك بأن الكنوز التى أُجمعت وكُدّست خلال الفتوحات ، وزيد من ثمرتها وربيعها زيادة مطردة لا تنقطع ، وذلك بانتهاج وسائل بارعة للتنظيم والاستثمار ، لم توجد هنالك فحسب لتنفق « فى سبيل الله » : أى فى سبيل أغراض خيرية ؛ فقد رغبت الطبقات التى آلت إليها هذه الأموال ، فى أن تتخذ منها وسيلة للاستمتاع بالدنيا ، ولم يرغبوا فى الاقتصاد على جمع الكنوز للآخرة .

وتحكى إحدى الروايات المأثورة عن « معاوية » حاكم الشام فى عهد الخليفة عثمان ، والذى أسس فيما بعد الدولة الأموية ، أنه وقع خلاف بينه وبين الصحابى

الورع أبى ذرّ الغفارى فى موضوع الآية : « والذين يكثرون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم » .

فقد رأى رجل الدولة معاوية ، ذو النزعة الدنيوية ، فى هذه الآية تحذيراً لا يمكن أن ينطبق على الظروف الواقعية للدولة الإسلامية ، ولكنه تحذير موجه إلى رؤساء الديانات الأخرى بالنسبة لجشعهم ومطامعهم ، وهو ما تصدت له الآيات السابقة لهذه الآية .

بينما الرجل التقى أبوذر رأى عكس ذلك ، وقال بأن هذه الآية « نزلت فينا وفيهم » ؛ وهذا لم يتفق بتاتاً مع آراء معاوية الذى عدّ تفسير أبى ذرّ بالغاً من الخطورة درجة أوجبت رفع أمره إلى الخليفة الذى أمر بإشخاص أبى ذرّ إليه فى المدينة ، ثم أبعدته فى قرية مجاورة كيلا يؤثر بتعاليمه — التى يذهب فيها إلى ازدراء الحياة الدنيا — فى رأى العام بشكل مخالف للروح السائدة (١٢) .

إن فى ذلك ما يصور لنا العقلية الغالبة التى كان على مفسرى المذاهب الدينية أن ينحنوا أمامها ؛ أما القوم الذين كانوا يمثلون المثل الأعلى الأول للإسلام ، وهو فى نشأته ، فقد عدّوا غرباء فى هذه الحياة الدنيا ؛ هؤلاء الذين دعوا كآبى ذرّ باسم النبى إلى هذا المبدأ ، وهو : « أى مال ذهب أو فضة أو كى عليه فهو هجرته على صاحبه ، حتى يفرغه فى سبيل الله » وهم أيضاً القوم الذين لم يرغبوا فى أن يعتبروا من أقام الدور الشاهقة وامتلك الضياع الواسعة ، واقتنى القطعان الكبيرة من الماشية (١٣) ، إخواناً لهم ، مهما بلغ من إخلاصهم وبلأهم فى الإسلام .

وفى الحق كثيراً ما يصادفنا فى وثائق الفسك الدينى دلائل الاستنكار الصريح غير الخفى للزهد المتجاوز للحدّ المألوف لما تتطلبه أحكام الشرع ، مع أن النبى فى السنوات العشر الأولى من بعثته كان دون ريب يحبّه بلا قيد أو تحفظ ، وهذا يدل على أننا الآن نواجه روحاً طراً عليها تعديل كبير .

وهنا كان على الحديث أن يقدم الوثائق المعرّزة لهذا التعديل ؛ فالطموح إلى المثل العليا الأخروية ، لم يتيسر بطبيعة الحال محو من النظرية الإسلامية للكون ، بل تحتم أن يساهم فى القوة والأهمية رعاية المصالح الدنيوية .

وفي هذا المعنى استشهد بإحدى تعاليم النبي المجانسة لنظرية أرسطو وهي التوسط في الأمور ، فقد روى عنه صلى الله عليه وسلم : « ليس خيرُكم من ترك الدنيا الآخرة ولا الآخرة الدنيا ، ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه ^(١٤) » . وقد ورد في كتب الحديث أمثلة للزهد المتطرف بصورة تدل على استهجان النبي لها .

ومن أبرز الوثائق ، وأكثرها دلالة في هذا الصدد ، ما ينحصر في الروايات المتصلة بميول الزهد عند عبد الله بن عمرو بن العاص ، وأبوه أحد مشاهير القواد في الصدر الأول للإسلام ، فإن هذه الروايات تصوره بما يناقض أباه مناقضة تامة ، وتجعله من أتقى الصحابة وأقواهم حماسة في الدين ، وأشدهم غيرة وتديقاً في اتباع السنة ^(١٥) . وقد بلغ النبي أن عبد الله هذا فرض على نفسه صوماً دائماً ، وأنه حرم عينه الرقاد ليقضي الليل في تلاوة القرآن ، فنصحته وجدَّ في زجره ليقصر في عادات زهده على الحد المعقول .

ومن قوله صلى الله عليه وسلم له : « فإن لجسدك عليك حقاً ، وإن لزورك عليك حقاً ، وإن لزواجك عليك حقاً ^(١٦) » . كما قال أيضاً : « لا صامَ مَنْ صامَ الأبد » ، أى لا يثاب على مثل هذا الصوم ^(١٧) .

وتنسب للنبي أقوال كلها ذم وتأنيب لهؤلاء الذين يهتمون بمصالحهم الدنيوية ، لكي يتفرغوا لأداء ما لا نهاية له من عبادات ما بين فرض ونفل * ؛ ففي ذات مرة أطرى الصحابة للنبي رفيقاً لهم في السفر ، كان لا يعمل شيئاً سوى تلاوة الأدعية طالما كان راكباً ، وإقامة الصلاة عندما كانوا ينزلون ، فسأل النبي : « فن كان يكفيه علف بعيره وإصلاح طعامه ؟ قالوا : كلنا ، قال : فكلكم خير منه ^(١٨) » .

وتوجد أحاديث كثيرة خاصة بالمغالاة في التكفير والتوبة وصنوف التعذيب الجسدى واحتمال المشقات اختياراً وزهداً ، وهي أمور كان يُعدّ رجل اسمه أبو إسرائيل أنموذجاً لها ^(١٩) ، وكلها تكشف عن اتجاه واضح لاشك فيه ، يرمى إلى التصريح

* يذكر أنه تنسب للنبي أقوال كلها ذم وتأنيب لمن يطرح الدنيا ، ويتفرغ للعبادة وحدها . هذه الأحاديث إن صح سندها وأخرجها الثقات فهي مقبولة ، وما لم يصح منها لا يقبل ، وليس من مبادئ الإسلام اطراح الدنيا كلية والتفرغ للعبادة وحدها كما علمنا .

بأن مثل هذه الأعمال لا يثاب عليها ، أو أنها على الأقل ضئيلة القيمة من الناحية الدينية : « لو كان جريج الراهب فقيهاً عالماً ، لعلم أن إجابته لأمه أفضل من عبادته لربه عز وجل (٢٠) » .

وقد وجّه الرسول أقوى ما عُرف عنه من لوم إلى العزوبة ، فقد مال رجل يدعى عكاف بن وداعة الهلالي إلى هذا النوع من الحياة ، فقال من النبي هذا الدرس : « فأنت إذن من إخوان الشياطين ، إن كنت من رهبان النصارى فالحق بهم ، وإن كنت منا فنُسنّتنا النكاح (٢١) » .

وينسب أيضاً للنبي عبارات شديدة من هذا القبيل وجهتها لهؤلاء الذين يريدون أن يتجردوا عن أموالهم ، بإنفاقها في أعمال البر ، فيكون من ذلك إلحاق الضرر بأسرهم ذاتها (٢٢) .

ويتفق مع هذه التعاليم النبوية ، المتعلقة بمحالات فردية خاصة ، المبادئ العامة التي تنسب إلى الرسول : « لكل نبي رهبانية ورهبانية هذه الأمة الجهاد في سبيل الله » (٢٣) .

وهذه عبارة لها خطرها الكبير ، لما تقرره من تضاد ومقابلة بين حياة التقوى والتأمل في الصوامع المنزلة المنقطعة ، وحياة العمل الحرجي النشط ، وهو تضاد نوهنا به ، ورأينا أنه على وجه التحقيق كان العامل الأكبر في اختفاء نزعات الزهد والتقشف في الصدر الأول للإسلام .

وعند النظر في الأحاديث النبوية القادرة في الرهبانية ، ينبغي أن لا يعزب عن البال مظهرها الجدلي المقصود به نقد حياة الزهد في المسيحية ، والنبي في كثير من المسائل المذهبية يتخذ في هذه الأحاديث موقف المعارضة للصوم السرف المجاوز للحدود الشرعية : « المؤمن القوي خيرٌ وأحبُّ إلى الله من المؤمن الضعيف » ، « في كل لقمة يتناولها المؤمن ينال بها ثواباً من الله » ، « الطائمُ الشاكر خيرٌ من الصَّوام الزاهد (٢٤) » .

وليس من الفضيلة أن يتجرد المرء عن أمواله ويصير متسولاً يتكفف الناس ، بل إن الزكاة ليست واجبة إلا إذا وُجد ما يفيض عن الحاجة ، وحتى في هذه اللحظة

يجب أن يكون البر بالأسرة وذى القربى فى المحل الأول^(٢٥) . ويغلب على هذه التعاليم فكرة أن الشريعة هى التى تحدّد مدى الزهد فى متاع الدنيا ، وأنه فيما خلا أحكامها لا يستحب التقشف فى أية صورة من الصور .

وليس مما هو عديم الأهمية بصدد الموضوع الذى نعالجه ، أن ننبه مرة أخرى إلى قلة الاستشناق من صحة ما يمكن أن يكون قد جرى على لسان النبى حقيقة ، من الأقوال التى سبق لنا الاستشهاد بها كأحاديث مروية عنه ومرتبطة باسمه .

فإنه مع ما أولاه من اهتمام لمقتضيات الحياة الدنيا ، ومع ما طالب به من التسامح لنفسه ، كان يشعر بتقدير عظيم — كما يتضح من كثير من الآيات القرآنية^(٢٦) — للزهاد الصادقين التوابين الذين نذروا أن يصرفوا حياتهم فى الصلاة والصيام ، وقد يستثنى من هذا التقدير أمر واحد وهو العزوبة . وأقرب الروايات لآرائه هى تلك التى تحمّذ الزهد أى الكف عن متع الحياة الدنيا جميعها ، وذلك كفضيلة سامية نال بها الزاهد القبول والمحبة عند الله^(٢٧) .

غير أن ما هو أعظم أهمية ، هو تقرير الكيفية التى جلت فكرة الحياة المضادة للزهد ، التى أوجدتها ظروف السياسة الخارجية الإسلامية ، وذلك عن طريق ما أسند إلى النبى من أقوال وآراء ، وضعت وضعاً على النسق الذى بسطناه فى القسم الثانى .

ويشجلى هذا الاتجاه فى منحنى آخر من مناحى الآداب الحديثية ، أعنى به الأخبار المتعلقة بسيرة النبى والصحابة . ومما يجعلنا أقدر على ملاحظة قوة الروح المناوئة للزهد ، تلك الصفات الدقيقة الصميّة التى تركها الحديث تنساب — بطريقة لا شعورية — إلى التصوير الخلقى الذى رسمه لأئمة السلف وأصحاب المُثل العليا الدينية ، بل أن سيرة النبى مليئة بهذه الصفات .

ويمكننا أن نقرر دون ريب ، بصفة عامة ، أن ميل النبى للنساء ميلاً كان مطّرداً فى الزيادة ، وذلك كحقيقة تاريخية مدعومة بالأدلة والأسانيد ، وإنها مع ذلك ظاهرة فريدة منقطعة النظير فى الأدب الدينى عند مختلف الأمم والعصور ، وهى تلك التى يعرضها الإسلام فى أخباره النبوية ؛ إذ لم يحدث أن مُثّلت صورة مؤسس دين من الأديان ، وأظهرت جوانبها الإنسانية فى قالب إنسانى بحت كما مثّلت الأحاديث مؤسس

الإسلام^(٢٨) ، وذلك من غير تشويه أو مساس بالصورة المثالية التي كُوت عنه .

وفي البيئات الزاهدة التي كانت تعد الزهد مثال الحياة الكاملة نهوا عن الاقتداء بهذه الخصائص البشرية ، أو نصحوا بالاعتدال والقصد فيها ، بل استخدموها لتفسير بعض الآيات : « قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ » .

وليس ما يدل على الاهتمام بمحاولة إقصاء صفة التأثير بالزعات البشرية عن النبي ، ولكن أصحاب السير يجتهدون — على تقيض هذا — أن يقرّبوا النبي للمؤمنين من الناحية الناحية البشرية تقريباً صريحاً واضحاً ، وأن يؤكدوا هذا للخلف في العصور التالية ؛ فقد روى عنه أنه قال : « إِنَّمَا حُبُّ إِلَى مَنْ دُنِيَاهُ النِّسَاءُ وَالطِّيبُ » ، مع هذه الإضافة : وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ * .

وكثيراً ما سنحت الفرصة لأن تغدق عليه صفات شديدة الغرابة عنه ، بل مضادة لزعة الزهد ، كما أن هذه الروايات تجعله بحق موضع اتهام خصومه الذين أخذوا عليه أنه لا يشتغل بغير النساء مما لا يتفق وصفة النبوة^(٢٩) .

وإننا نستطيع أن نستخلص بيانات مماثلة لهذه ، من الملاحظات الصميّة الدقيقة المتعلقة بالسير والتراجم التي وصلتنا عن « الصحابة » الوريثين . ونحن اليوم أقدر من أى وقت مضى على التعمق في دراسة هذه الناحية من روايات السير في الإسلام ، وذلك منذ ظهور الطبعة التي لا تزال جارية* للكتاب الكبير « طبقات ابن سعد » ، الذي جعل في متناول يدينا مصدراً غني بالخصائص الدقيقة والتفاصيل الشخصية للحياة الخاصة لأقدم أبطال الإسلام ، وهي التي أهملتها المصادر الأخرى ، وأوردها ابن سعد كجزء من مادة التراجم وأخبار السير .

* يرى المؤلف أن جملة « وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ » زيادة أضيفت إلى حديث : « حُبُّ إِلَى مَنْ دُنِيَاهُ النِّسَاءُ وَالطِّيبُ » وليتنا نعلم ما الذي رابه في هذه الجملة حتى حكم بزيادتها ! هل كان في حياة الرسول العملية ما لا يتفق مع مضمون هذه الجملة ؟ لقد كان النبي مقيماً على الصلاة وهش لا يستقبلها ، ويقول : « أَرْحَنِيَا بِلَالٍ » ؛ وكان ، كما روى أبو داود ، إذا حزبه أمر صلى ؛ كما كان يصل في السلم والحرب وفي شدة الخوف ، وشرع ذلك كله للمسلمين . والحديث بهذه الزيادة رواه الثقة ولا مغمز فيه ولا مطعن ؛ ولكن المؤلف ممن يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض ، ميلاً مع الهوى ومجانبة للنصفة !

** هذه الطبعة كُتبت عام ١٩٢٨ .

ومما يسترعى النظر أن هذه التراجم تعرض بطريقة عادية بيانات تناقلها الرواة ، وبسطوا بها ما اعتادته هذه الشخصيات الورعة من تعطرّ وعناية بشعر البحية وشعر الرأس ، وكيف كانوا يتأثقون ويتحلون بفاخر الثياب^(٣٠) ، وكيف كان للطيب عندهم مكانة خاصة مع أن الاتقياء الذين هم أعداء الأداء لفنون التزين دأبوا على ذمّه واستنكاره .

فمثلاً يحكى عثمان بن عبيد الله عن ذكريات سنى تعلّمه أن الطيب كان يجاوز خياشيم الصفار عندما يمر أمام المدرسة أربعة أشخاص أورد أسماءهم ، كان بينهم أبو هريرة أحد كبار رواة الحديث^(٣١) .

ويروى أيضاً بأسلوب يدل على التحجيز والاستحسان ما كان يديه قوم ، عُرفوا بأنهم أعمودج التقوى والورع ، من زهو ومباهاة بما يرتدونه من فاخر الثياب ، وليس من النادر أن يقرأ أنهم كانوا يرتدون الملابس المحملية .

ولتبرير مثل هذا الترف استُعين ، كما جرت بذلك العادة ، بحديث مروي عن النبي : « إن الله إذا أنعم على عبد نعمة يحب أن يرى أثر نعمته على عبده » . واستناداً إلى هذا المبدأ لام النبي قوماً ، في سعة من العيش ، كانوا يبدون أمامه في هيئة زرية^(٣٢) . وواضح أنه ليس في هذا أثر من آثار التقاليد الدينية التي تجد مثلاًها الأعلى في ازدياء مقام الدنيا .

وأود أن أخص بالذكر مثلاً من الأمثلة العديدة التي تعرض لنا في المصادر القديمة ، والتي تبرز لنا طابع الحياة الإسلامية في الصدر الأول ، وكذا اتجاهها في البيئات التي عنيت بغرس هذا التقليد ، وهذا المثال هو خبر قصير يوضح بصورة ساذجة الحقيقة التي عنينا بالكلام عنها .

ها هي ذى صورة محمد بن الحنفية بن علي ، الذي عظّمه جم غفير من المتدينين الاتقياء على اعتبار أنه المهدي الذي اجتباه الله لتحرير الإسلام ، وأنه الممثل للفكرة « الشيوعية » في عهد الخلفاء الأمويين الأوائل الذين ندد بهم المسلمون كفجرة غاصبين ، وقد نال أبوه علي بن أبي طالب قبل مولده شرف تسمية النبي له ، فتسمى كالنبي باسم « محمد أبي القاسم » .

وكان من هذا أن أصبح ابن الحنفية فيما بعد موضع العقيدة الشيعية الخاصة بالخلود الجثمان والرجمة ، وهما صفتا من يختاره الله لهداية البشر ويعرف بالمهدي ، وهو اعتقاد سندرس دقائقه في القسم التالي ، كما كان معقدا رجاء وإيمان الأتقياء وموضع ثناء الشعراء المتصلين به . غير أننا نقرأ الخبر الصغير التالي ، من أخبار التراجم وروايات السير المتعلقة بهذه الشخصية الوريعة .

روى أبو إدريس : « رأيت ابن الحنفية يخضب بالحناء والكتم . فقلت له : أكان عليّ يخضب ؟ قال لا ، قلت فما بالك ؟ قال : أتشبه به للنساء (٣٣) » . وقد حاول عبثاً البحث عن اعترافات شبيهة بهذه في سير الأولياء السوريين والأحباش .

وفي الحق إذا نظرنا لأخلاق هذا المهدي على ضوء الحقائق التاريخية ، نرى أنه كان في الواقع ، كما هو الظاهر ، رجلاً ذا عقلية دنيوية ، وأنه لم يكن قط بعيداً عن لذات الدنيا ومُتَمِّعِها (٣٤) ، ومع ذلك فقد كان يمثل المصالح الدينية المقدسة في سبيل السنن والتقاليد الإسلامية .

ولم يشعر أحد بأدنى تناقض بين إمامة ابن الحنفية ، وبين اعترافه السابق الذي يعسر انسجامه مع إمامته والذي ربما وُضِعَ على لسانه قصد الدعاية . ويمكننا أن نسوق إلى جانب هذا أمثلة أخرى كبيرة من سير ساف الصدر الأول ، وذلك لكي نوضح ما بيننا أنه من تعاليم النبي .

٣ - غير أن هذه الحكم والمبادئ لم تكن لتستطيع أن تبرز للوجود لو لم يكن قد بدا حين ظهورها أثر تيار آخر شعرت به الجماعة الإسلامية ، وهو تيار ساعد على تقوية روح الزهد في الإسلام ، ورأى في هذه الروح المظهر الحقيقي الصافي للحياة الدينية .

وقد ذكرنا أنه وُجِدَ أتقياء (٣٥) عَدُّوا الزين والتأنق في اللبس انتها كماً المثل الأعلى للحياة الإسلامية ؛ وطبعي جداً أن تصادف بين هؤلاء القوم أبا إسرائيل الذي قال عن عبد الرحمن بن الأسود ، وهو شخصية موقرة عظيمة القدر في المجتمع الإسلامي ، إنه كان يرتدى ثياباً تختلف اختلافاً كبيراً عن ثياب الثائبين : « كنت (١٠)

إذا رأيت عبد الرحمن بن الأسود قلت إنه دهقان من دهاقين العرب في لبوسه
وتعطره ومركبه» (٣٦).

وقد تجلّى هذا الميل الزهدي خاصة في العراق بعيد الفتح الإسلامي وفي صدر
الخلافة الأموية ؛ ففي هذا الإقليم وجد كثيرٌ من هؤلاء النساك ، وقد أطلق عليهم
بصفة عامة اسم « العبّاد » أى الذين يكفون على عبادة الله ، وهم قوم مثل معضد بن
يزيد المجلى الذى اشترك في فتح أذربيجان في عهد الخليفة عثمان ، والذى خرج مع
من أصحابه إلى الجبّانة « يتميدون » (٣٧).

ويمثل الربيع بن خثيم السكونى بأسلوب حياته وآرائه ، النمط الكامل لهؤلاء
القوم ؛ لأنه لم يستشر اهتمامه قط أمرٌ من أمور الدنيا ، إلا إذا كان ليعرف « كم للقيم
مسجد » ، ولم يسهج لابنته الصغيرة بأبسط ألعاب الطفولة وأكثرها براءة ، وكان
بطبيعة الحال يأبى إباء صادقاً أن يغشى الملاحى المأخوذة عن الفرس ، كما كان يزهّد
فيما يؤول إليه من غنائم الحرب ويتصدق به (٣٨).

وينبغى أن نؤكد هذه الحقيقة الفرعية ، وهى أن الزهد عند هؤلاء القوم لم يصل
هم — كما أظهر لنا المثالان السابقان — إلى حد نبذ المشرّعات الحربية التى كانت
في الحقيقة وسيلة إلى نشر الدين .

ففي هذا العصر الإسلامى الغابر تنبّين الكثير من مناقب الزهد والتتشف في
سير هؤلاء القوم الذين أبوا البلاء الحسن في الحروب الإسلامية ، ولا غرو فإننا
نجد في الحديث الذى ينفي الرهينة وينهى عنها هذه الجملة : « ورهبانية أمتى الجهاد
في سبيل الله » .

وكما مات الحياة العامة نحو المصالح المادية والملاذذ الدنيوية ، كما وجد هؤلاء
الذين نشدوا المثل العليا الإسلامية — وذلك في نهاية الصدر الأول — أسباباً وبواعث
تدفعهم إلى إبداء استمجانهم وسخطهم ، متخذين لأنفسهم موقفاً خاصاً لا يحيدون
عنه ، وهو نبذ كل غاية دنيوية .

وأصحاب هذه النزعة أنوا فيما رووه من تراجم الصحابة والرعيّل الأول ، الذين

كانوا فضلاً عن سابقتهم في الإسلام أبطالاً في الجهاد ، بأخبار النسك والزهد التي تنسب إليهم رغبة في إظهارهم كنماذج للنفسية الزاهدة^(٣٩) ، وطمعاً في حمل صيحي الإيمان من المسلمين على استنكار الروح الغالبة على العصر الذي عاشوا فيه .

وفي الواقع نستخلص مما جاء في هذه الروايات بأن الميل إلى الزهد كان مرتبطاً بالثورة على السلطة القائمة ، وقد أجرى تحقيق في خلافة عثمان مع رجل اشتهر بلعن الأئمة وعدم الاشتراك في صلاة الجمعة - لكي يحتج بهذا على الحكومة القائمة - وعاش نباتيا وعزباً^(٤٠) .

وهكذا لجأ كثير من المسلمين ، احتجاجاً على ما ينكرون من حكومة ونظام إلى حياة الاعتكاف والزهد ، وكان الشعار الذي نقشوه على لوائهم . « الفرار من الدنيا » .

ويُضاف لهذا سببٌ خارجي خطير الشأن ، فقد رأينا أن كثيراً من الأحاديث والحكم المعارضة للزهد عليها طابع جدلي غير خفي ، يُقصد به دحض الميول النسكية في الديانة المسيحية ؛ ذلك بأن الزهد المسيحي كان في بداية انتشار الإسلام أو في نماذج الزهد للمسلمين وأقربها إلى حشمتهم ، بما كان فيه من تطبيق لفكرة الزهد تطبيقاً عملياً في الحياة .

وسببه أيضاً أن أولئك المسلمين الذين قوى في نفوسهم المخافة القوية لمتع الحياة الدنيا ، أخذ بلهم في البداية نسك رهبان المسيحية وتأثروا بهؤلاء السائحين التائبين أثراً قوياً ، وهم التائبون الذين ورد ذكرهم في الشعر العربي القديم قبل عهد النبي ، هذا الشعر الذي صور لأعرب حياة النسك وبينها لهم .

وفي كثير من مقطوعات الشعر الجاهلي كانت عادات وتقاليد رهبان المسيحية وراهماتهم موضع ملاحظات وموازنات مختلفة^(٤١) ، وهي التي أوحى بكلمتي : « سائحين وسائحات » ، أي الرُّحَّل من الجنسين إشارة إلى الأتقياء الزاهدين من المسلمين .

وقد وردتا بالقرآن بالآية ١١٢ من سورة التوبة : « التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ » ، وبالآية الخامسة من سورة التحريم : « عسى رَبُّهُ أَنْ يُنْزِلَ لَهُ »

أزواجاً خيراً مِنْكُمْ سُلَمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَاهِيَّاتٍ
ثِيَّاتٍ وَأَبْكَاراً » .

وإذا كانت صورة الرهبان السامعين حاضرة في ذهن النبي ، ولابد أنه رأى عدداً
كبيراً منهم قبل بعثته^(٤٢) . وفي رواية أخرى للحديث الناهي عن الرهينة : « لاسياحة
في الإسلام » ، فكلمتا « رهبانية » و « سياحة » مترادفتان تماماً^(٤٣) .

من أجل هذا يلاحظ أن انتشار الإسلام وخاصة في الشام والعراق ومصر ، أفسح
للفنوس المغطاة للزهد هذا المجال الروحي ، وبسط رواقه إلى حد كبير ، فالتجارب
التي تيسر لتلك النفوس اكتسابها بمخالطتهم المسيحيين ، أصبحت دون ريب مدرسة
الزهد في الإسلام .

ومنذ ذلك الوقت ظهرت هذه الميول النسكية في وضوح وجلاء ، وبسطت نفوذها
على آفاق أخذت تتسع شيئاً فشيئاً . وقد أكل أصحاب هذه النزعة مذهبهم بما انتحلوه
من شواهد وعبارات من « العهد الجديد » ؛ إذ أن أقدم مؤلفات الزهد في الإسلام
تحتوي ، كما أوضح الأستاذ مرجليوث ، شواهد خفية كثيرة منتحلة من أسفار العهد
الجديد^(٤٤) .

وقد عجب النمط الأوسط من المؤمنين لظهور هذه الميول النسكية ، وتغلغلها تدريجياً
في العقائد الإسلامية وتقاليد الحياة العمالية ، وهذا هو ما تدل عليه النادرة التالية :

وهي أن امرأة رأت يوماً فتية يتنهدون في سيرهم ويتحفظون في حديثهم ،
مما يتناقض كثيراً مع ما جيل عليه العربي من طلاقة في القول وخفة في الحركة ،
ولما استخبرت عنهم وهي متمجبة من أمرهم أجيبني بأنهم نسك ، فلم تستطع أن تحفي

* يقول « وقد أكل أصحاب هذه النزعة (نزعة الزهد) مذهبهم بما انتحلوه من شواهد
وعبارات من العهد الجديد » . قد علمنا مذهب الإسلام في الزهد ، وأنه ليس من أصول الزهد
الطلقى الذى لا يستقيم عليه بناء جماعة المسلمين ، ولا يعنى المسلمين أحد هؤلاء الفرطين في الزهد ؛
وسواء عليهم — أو علينا — أكملوا مذهبهم من العهد الجديد أم من العهد القديم . وإن رويوا
أحاديث في هذا كان الحكم معايير النقد الصحيح ؛ لما صح قبلناه ، وإلا فردود ولا نبأى من أين
جاء . على أن الموافقة لما جاء في العهد الجديد لا تثبت الأخذ منه ، فقد يتفق بعض ماجاء به الأديان
ما قام الأصل واحداً .

عمن حولها ما لا حظته ، وقالت : « كان والله عمر إذا تسكلم أسمع ، وإذا مشى أسرع ، وإذا ضرب أوجع وهو الناسك حقاً »^(٤٥) .

ولو تدبرنا ما جاء في الآية الثامنة عشرة من سورة لقمان : « وأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ » ، لزعمنا بأن النبي لو كان قد صادف أمثال هؤلاء الفتية لأقرهم على تسكلمهم .

ومن السهل أن ندرك أن هؤلاء القوم بدأوا بالمطعمومات عند ما أخذوا أنفسهم بالزهادة ، فصاموا وأسرفوا في الصوم ، وجرى هذا دون مانع أو قيد ، غير أن ماورد من الأحاديث والحكم الناهية عن الإسراف في الصوم ، صُرف إليهم ووجهٌ ضدَّهم^(٤٦) .

فضلا عن أننا نصادف بينهم من امتنع عن تناول اللحم وهو نوع من الزهد لدينا شواهد عنه ترجع إلى عصر الصحابة ذاته^(٤٧) ؛ فزياد بن أبي زياد من موالى بنى مخزوم صورته الروايات رجلا ناسكا يزهد في الدنيا ويُديم العبادة ، ويرتدى الخشن من ثياب الصوف ويحرم اللحم على نفسه . حتى أصبح في عهد عمر بن عبد العزيز أعموداً ممثلاً لجماعة الزهاد^(٤٨) ، ولاشك أن الحديث : « من ترك اللحم أربعين يوماً ساء خلقه »^(٤٩) قصد به أشباه زياد .

وبجانب هذه العناصر السلبية المؤثرة في مجرى الحياة العملية ، ظهرت تطورات إيجابية تمس العبادات الإسلامية والتصورات السكونية ، ولم تكن هذه التطورات في ذاتها مناقضة لما جاء به القرآن من مبادئ وأصول في هذه الناحية ، بل إنها تتألف من مبالغات يسيرة في تأويل بعض النقط الدينية والأخلاقية في القرآن .

ولكن على حين لا تعدو هذه النقط في الآيات القرآنية أن تكون حلقات هي من نفس الحلقات الأخرى ، من حيث القيمة والأهمية في سلسلة المبادئ ، والتعاليم الإسلامية ، قد عدتها بيئات الزهد الإسلامي على جانب كبير من خطر الشأن ، بحيث أصبحت العناصر الأخرى للحياة الدينية إزاءها عناصر ثانوية . وهنا بدأت جرثومة الانشقاق التي نمت وتكاثرت فيما بعد ، والتي فرقت بين هذه النزعات الزهدية وبين النظرية الاعتقادية للسنة الإسلامية^(٥٠) .

٤ - ومنذ أقدم عصور الزهد الإسلامى تجلت هذه المبالغة فى ناحيتين : الأولى تعبدية ، والأخرى أخلاقية .

فالناحية التعبدية تتمثل فى « الذكر » الذى احتفظ بمكانته طوال الأدوار التى مر بها التصوف الإسلامى ؛ فإذا كان الإسلام الرسمى يقصر الصلاة على أوقات محدودة فى النهار والليل ، فالمبادئ النسكية تخالف هذا التحديد . بما تحتمه من تلاوة القرآن وذكر الله فيما بين أوقات الصلاة ، وبما ترفع من شأن الأذكار إلى أن تصل بها إلى مرتبة الفرائض الحتمية التى تتضاءل دونها الفرائض الرسمية الأخرى ، وتصبح الثانية بالنسبة للأولى واجباً ثانوياً سيان أدائه أو إغفاله .

وهذه هى الأذكار الصوفية التى لا تزال حتى اليوم الهيكل الأساسى فى بناء الطرق الصوفية ، تلك الطرق التى ورثت ثعالب هؤلاء النساك الأقدمين .

والناحية الخلقية التى تبرز واضحة جلية فى زهاد ذلك العصر ، هى المبالغة فى التوكل ، أى الثقة فى الله ، وهذه الماطفة هى التى دفعت بهم إلى أقصى درجات الطمأنينة النفسية القانعة . إنهم لا يبالون بشئ ، ويهملون الدنيا إهمالاً مطلقاً ، وينبذون كل تصرف ذاتى يحملهم على الاهتمام بمصالحهم الخاصة ، بل يتركون أنفسهم تركاً لعناية الله وقضائه ، ويجعلونها بين يديه لا إرادة لها ولا حركة كالليت بين يدى الفاسل^(٥١) ؛ وفى هذا المعنى يطلق عليهم « المتوكلون » ، أى الذين وضعوا ثقتهم فى الله .

ويروى عنهم فى معرض الغرض من شأنهم والزيادة عليهم ، طائفة من المبادئ والنظريات تبين مقدار ازدراءهم للعمل والسعى لكسب القوت وسد حاجات العيش لأنهم يرون فى السكد والسعى فقداناً للتوكل ونقصاً فى الثقة بالله ، ويرون اللجوء لله مباشرة فى قضاء ما يحتاجون إليه دون الاستعانة بالوسائل .

وهؤلاء الذين ينتقصونهم يسمون كفهم عن السعى ، وقضاءاتهم الساكنة المظلمة ، بأنها انضاع العمال وحقارة السائلين .

* سورة الأحزاب : ٢١ « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً » .

وهي عندهم أسمى الطرق التي يقيم بها الإنسان أوده : « فالعبيد كلهم في رزق الله تعالى ، لكن بعضهم يأكل بذل السؤال ، وبعضهم يتعب وانتظار كالشجار ، وبعضهم بامتهان كالصناع ، وبعضهم بمر كالصوفية ، فهم يشهدون العزيز فيأخذون رزقهم من يده ولا يرون الوساطة » .

ويرون أن من الفضائل التي يمتازون بها أنهم لا يذكرون الغد في عداد أيامهم^(٥٢) فهم يقصرون عن محيط فكرهم أن يُعنى المرء بمستقبله ، أو أن يعرى شؤونه وحاجاته ، ويسوقون للتدليل على صحة دعواهم حديثاً يتجلى فيه الوضع ، وهو : « إن الحكمة لتنزل من السماء ، فلا تدخل قلباً فيه هم الغد^(٥٣) » .

وعندهم أن من يضع في الله ثقته إنما هو « ابن الوقت » ؛ « فإذا كان له تدبير في المستقبل ، وتطلع لغير ما هو فيه من الوقت ، وأمل فيما يستأنفه ، لا يجيء منه شيء^(٥٤) » .

ومن الثابت أن من المبادئ الأساسية في مذهب هؤلاء القوم التجرد الكامل عن ضرورات الحياة ، ونبد طبيعتها ومباهاها ، أي أن كل من يندمج في زمرةهم فهو فقير .

وفضلاً عن ذلك فهناك أمر آخر ، وهو أنهم لا يكتفون بعدم المبالاة بالأم الجوع وكافة صنوف الحرمان الجسدى ، بل لا يكثرثون بكل ما يتعلق بالجسد ، فما ينتابه من عوارض وأسقام لا تحملهم على العمل لملاجها والبرء منها بالطب والتداوى ، كما لا يبالي نظراؤهم بما يصدره الناس من آراء وأحكام .

وعندهم في الأثر : « أن من توكل على الله لا يبالي بمدح الناس أو بدمهم » ؛ ولا غرو فمن مبادئهم الصوفية الإهمال المطلق للطرق والأساليب التي يعاملهم الناس بها .

ومن البديهي أن تصوراً كهذا للحياة ، لم يتفق مع الآراء الرائجة في محيط

* « سمعتم أنه قيل عين بعين وسن بسن ، وأما أنا فأقول لا تقاوموا الشر ؛ بل من أطمع على خدك الأيمن خول له الآخر أيضاً » (إنجيل متى الإصحاح الخامس عدد ٣٩)

الفكر الإسلامى فى القرن الأول الهجرى ، وهى آراء سبق أن سارت — وهى فى طريق نموها وتطورها — متجهة نحو الحقائق الواقعة .

ويؤيد عدم اتفاقها مجموعة منسقة من الحكم والنوادر موضوعة فى صورة أحاديث مروية عن النبى ، لا تفهم دلالتها ولا يتضح معناها ، ما لم ندرك ما يشع فيها من روح الجدل والحاجة التى قصد بها واضموها دحض النتائج الدينية المترتبة على الإسراف فى التوكل والثقة بالله .

ومع ذلك فلما أن نتساءل : كيف استطاعت زعة النسك والتصوف هذه ، أن تصادف قبولاً واستحساناً فى مجتمع دينى شارف أوج عظمته ، وبلغ أقصى ما يصبو إليه من توسع وفتح ، ولم يترك عهد البداوة إلا منذ زمن وجيز لينعم برغد العيش فى المدن المترفة القديمة فى البلاد المفتوحة ؟ .

٥ — من أجل ذلك نرى أنه ظهر فى هذا العصر فى الحياة الإسلامية ، تياران متعارضان يناهض أحدهما الآخر ، ويتمثلان لنا فى حوار رجلين صالحين هما : مالك بن دينار ومحمد بن وسيع .

لقد كانا يبحثان موضوع غاية الغايات ؛ فبينما يرى الأول أن السعادة المثلى هى فى اقتناء قطعة من الأرض والعيش من غلتها ، دون السعى للكسب والحاجة إلى الناس ، يرى الثانى أن السعيد هو الذى يجد أكلة الصباح من غير أن يدرى ما سيتناولها فى العشاء ، وذلك الذى يجد عشاءه دون أن يعرف ما سوف يأكله فى صباح الغد^(٥٥) .

وإن فى لهجة الإطراء الزائد لحياة النسك والورع ، يتجلى لنا رد الفعل الذى ناهضت به حركة الزهد الروح الدينيوية النامية وقاومتها ، وهى حركة تنسب إلى بدايات الزهد القديمة فى عهود الإسلام الأولى^(٥٦) .

وقد سبق أن بينا أن هذا التصور للحياة النسكية ، مستمد من فكرة الرهبنة المسيحية ، التى يتفق مثلها الأعلى مع المبادئ التى عرضناها ، اتفاقاً يكاد يكون حرفياً .

ومما هو جدير بالذكر أن فقرات الأناجيل التى يكثر الاستشهاد بها فى الحكم

التي تحت على الزهد - كما في إنجيل متى الإصحاح السادس أعداد : ٢٥ : ٣٤ ،
وإنجيل لوقا إصحاح ١٢ أعداد ٢٢ : ٣٠ - والتي تتحدث عن طير السماء التي لا تبذر
ولا تحصد ، ولا تكسب الحبوب في أهراء ولكن يغذيها خالقها - هذه الفقرات
توجد بنفسها تقريباً (٥٧) .

وفي لب هذه المبادئ، الخاصة بالتوكل ؛ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
« لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خفافاً وتروح بطاناً لو زالت
بدعائكم الجبال » ؛ وقال عيسى عليه السلام : « انظروا إلى الطير لا ترزع
ولا تحصد ولا تدخر والله تعالى يرزقها يوماً بعد يوم » .

وقد حاكى هؤلاء الزهاد المسمون وعبادهم نساك النصارى ورهبانهم ، فارتدوا
الصوف الخشن (٥٨) ، ويمكن أن نرجع هذه العادة وهي ارتداء الصوف إلى عصر
الخليفة عبد الملك بن مروان (٦٨٥ - ٧٠٥ م) على أقل تقدير ، حيث بدأ فيه استعمال
كلمة صوفي (٥٩) التي أطلقت فيما بعد على أشياع حركة الزهد في عصر بلغ فيه نسكهم
العملي درجة عالية من النمو والتقدم ، وارتبط بفلسفة قوية مبتكرة لا يزال لها الأثر
الفعال في الفكر الديني في الإسلام . وبعد ، فلنتكلم عن التصوف الإسلامي .

٦ - نفذت تعاليم الأفلاطونية الحديثة إلى نطاق الحياة العقلية في الإسلام ،
ويُعد هذا الحادث ذا أهمية حاسمة من جهة التصوف الإسلامي ؛ فهذا التيار الفلسفي الذي
سوف نعلم مرة أخرى فيما بعد بدراسة آثاره العميقة في نمو الفكر الإسلامي وتربيته ،
قد أوجد أساساً فلسفياً واعتقادياً بنيت عليه تقاليد الزهد وطقوسه التي سبق لنا وصفها .

فالزاهد المتصوف الذي نبذ الدنيا واحتقرها ، واطرحها واجتواها ، وسما بروحه
إلى السكائن الأعلى والملاذ الأوحى ، يجد ما يثبت يقينه بمنهج حياته الذي نهجه ، وما
يقوى نزعة الروحية الإلهية التي اتجه إليها في مذهب الفيض عند أفلوطين ونظريته
في وحدة الوجود .

الاحديث التي روت في التوكل يقول المؤلف إنها قد توافقت مافي الإنجيل . ومعنى هذا أن
النبي أكمل دينه من هنا ومن هناك ، أو أن ذلك كان بمن وضعوا تلك الأحاديث ؛ ونحن نذكر
أن الكلام هنا هو ما ذكرناه في الزهد في التعليق السابق الخاص به .

إنه في كافة أرجاء الكون يشعر بشعاع القوة الإلهية ، وإن هذه الظواهر الدنيوية هي عنده سراب ليس له من حقيقة إلا بقدر ما ينعكس من صورة الذات الحقيقية المتوحدة . وعلى ذلك يجب على المرء ، إذا ما خلا إلى نفسه ، وتجرد من حجب المادة الكثيفة أن يهيم نفسه كي يشرق عليها ويغمرها بالله من جمال وخير أزيلين ، وهو إذا ما ارتقى بروحه نحوه يتخلص من مظهر كيانه المادي ، لكي يصل إلى فناء شخصيته في السكائن الأعلى المتفرد بحقيقة الوجود :

« لم تكن روحانا في الأصل سوى روح واحدة ، كذا كان ظهوري وظهورك ، فمن الخلط الكلام عني وعنك ، فقد بطل فيما بيننا كلمة أنا وأنت ^(٦٠) . »
« لست أنا ولست أنت ، كما أنك لست أنا ، فأنا أنا وأنت في وقت واحد ، كما أنك أنت وأنا معاً . وبسبك أيا جلال «خوتن» أشعر بضيق وحيرة ، لأدري إذا كنت أنا أو إذا كنت أنت ^(٦١) »

وإن حدود الشخصية هي الحجاب الذي يخفي الله عن الإنسان ، وقد نسب إلى النبي في شيء من المبالغة ، القول بأن الصوفية يتمثلون بعبارة اتخذوها شعاراً لهم ، وهي : « وجودك ذنب لا يقاس به ذنب آخر » ^(٦٢) .

وهي عبارة يفهم منها إظهار الوجود الصحيح وتوكيد الحياة للإنسان بصفته فرداً مستقلاً ، يصل بتأمله الباطني ، وأدائه للعبادات ، واحتماله لآلام التقشف والزهد التي تثير فيه انشودة والسكر الإلهي ^(٦٣) ، إلى أن تتلاشى شخصيته : « الأنا » ونشأيتها أمام الخالق .

وبذا يبلغ التجرد الكامل عن الإحساس بالتقلبات والتغيرات الجثمانية ، وهي حالة تخلو من الهم أو الاشتغال بما ينفع أو يضر . وقد عبر عنها جلال الدين الرومي ، أعظم مترجم عن هذه الفكرة ، بقوله :

« طهر نفسك من كل صفة ذاتية ، حتى تدرك كنه وجودك المشرق ^(٦٤) ؛ بل بطل عنده أن يكون الزمان والمكان من دلائل الوجود :
« فكأنني بلا مكان وأثرى بلا أثر ^(٦٥) » .

والصوفي الذي اهتدى إلى حقيقة السموات والأرض لا يعرف ماهو فوق أو تحت ،

قبل أو بعد ، عين أو يسار^(٦٦) ، ولذلك يقول حافظ : « إن من لا يخرج من قصر
السكان الطبيعي ، لا يستطيع أن يبلغ قرية الحقيقة^(٦٧) » .

وإذا ما تجرد المرء من كافة الصفات التي يوجد بها ما يثيره العالم الخارجي في نفسه
من انفعالات ، ثم محق كل أثر لإرادته وعاطفته ، وهي الحالة النفسية التي يطلق
عليها الصوفيون كلمة « جمع » ، كما أنها فكرة السماذى الهندية^(٦٩) — عندما يقابلون
بين هذه الحالة وحالة النفس المتقلبة المتغيرة بسبب الانفعالات التي تؤثر فيها ، فإنه
يعتبر كل هذه الحالات مندرجة تحت موضوع السكر الروحي .

لأنه بتجرده ومحبة لإرادته وعاطفته ، قد ثمل من الشراب القدسي السكر للجمال
الذات الإلهية ، وامتلاً بنورها الباهر الذي أشرق على روحه ، وملاً جوانبها ، وسلبها
حواسها الجثمانية .

ومما ينتظمه موضوع المحبة ما ينشده الصوفي من غاية عظمى في دنياه ، ومن فناء
في ذات الله المنفردة بالبقاء ، وهذه المحبة هي التي تأثر بها الحلاج الذي أعدهم أهل
السنة ببغداد سنة ٣٠٩ هـ / ٩٢١ م لأنه ادعى اتحاده الكامل بذات الله ، وقد زعم قبل
أن يسلم نفسه إلى الجلاء أن لسانه حين يكلم أتباعه ناطق عن الله .

ومن اشتهر بالمحبة الشاعر الصوفي العربي عمر بن الفارض المتوفى بالقاهرة سنة
٦٣٢ هـ / ١٢٣٥ م وهو الذي قدمه «همربرجستول» إلى الأدب الألماني بقصيدة صوفية
ترجمها تحت عنوان Das arabische Hohe Lied der Liebe (فيينا سنة ١٨٥٤)
ونظراً إلى غلبة فكرة المحبة على قصائده ؛ أطلق عليه الخلف لقب «سلطان العاشقين»
وكثيراً ما يطلق الصوفيون على هذا الرحيق السكر للحب الإلهي : «شراب المحبة»^(٧٠) .

« المحبة محو الإرادات واختراق جميع الصفات والحاجات^(٧١) »

« لقد جاءني المحبة ، وخلصتني من كل شيء ، ورفعتني بعدد
أن هوت بي ، فحمدت الله على أنه أذابني ذوبان السكر في الماء
بوصاله . » وجدت الطبيب وقالت له . « أيها الحكيم بم تأمر
من دواء لمريض بالمحبة ؟ أنت تأمر بأن أنبذ صفاتي وأن

أفنى وجودى ؛ أى تقول . فر من كل ما يوجد حولك ،
ومادمت صائماً فلن تصل إلى لذة السكر ، ومادمت لاتبذ جسديك
فلن تصل إلى عبادة الروح ، ومادمت لاتلاشى نفسك فى محبة
الصديق كما يلاشى الماء النار ؛ فلن تصل إلى الكائن الأعلى . «
وإنما بهذه المحبة يزكى الإنسان نفسه يوم القيامة . « وغدا يوم
القيامة ، عندما يحشر الناس . نساء ورجالا . ستصفر وجوه
من هول الحساب . ولكنى سأقدم نحو عرشك ممسكا بحبتي
بيمينى . راجياً أن يجرى حسابى تبعاً لها » (٧٢) .

فحبة الله هى إذن ، خلاصة ما انتهى إليه هذا المجهود المركز الذى بذلته
أرواح الصوفيين ، لكى يفنى خيال الوجود الشخصى فى حقيقة الكائن الإلهى
الشاملة لكل شئ ، وقد أنتجت هذه الفكرة فى كافة لغات الأمم الإسلامية
الراقية أدباً شعرياً يُعد فى مرتبة الدرر الفريدة فى الأدب العالمى ، وهذه
الفكرة العامة كانت أساساً فلسفياً كافياً لأن يدعم حياة النسك والتصوف .
وهذا الأساس يتألف ، فى جوهره من الذكر الذى يقوم به الممارسون للزهد ؛
فالصوفيون يجتهدون فى الوصول إلى حياة النشوة التى تمثل انجذابهم لله وسكرهم
بمحبتها ، وذلك عن طريق التأمل وأساليب الذكر وحركاته ، وهذا يخالف كل
المخالفة الطريق الذى تتبعه السنة الإسلامية للوصول إلى المحبة الإلهية التى هى أيضاً
مما ندب إليه الكتاب والسنة (٧٣) .

وعلى ذلك فالصوفيون يبرزهم للمثل الأعلى لكامل النفس الإنسانية وتحديدهم
للخير الأسمى ، يزيدون على الفلاسفة خطوة ويسبقونهم درجة ؛ فابن سبعين المرسى
المتوفى بمكة سنة ٦٦٨ هـ — سنة ١٢٦٩ م ، وهو فيلسوف صوفى عهد إليه أن يجيب
على « الأسئلة الصقلية » التى وضعها الإمبراطور فريدريك الثانى الهوهنشتوفنى ،
أجاب بهذه العبارة ؛ وهى أن الفلاسفة الأقدمين رأوا أن الغاية المثلثى هى التشبه بالله ،
بينما الصوفيون يبدأون على الفناء فى الله ، وذلك بأن يكون الصوفى قابلاً لأن يدع
المن الإلهية نغمه وتفيض عليه ، وأن يمحو انفعالات الحواس ويظهر مشاعر الروح (٧٤) .
وقياساً على ظاهرة من ظواهر التاريخ الدينى ، التى يؤيدها ما وقع فى بيئات أخرى

غير بيئة الإسلام ، عمد الصوفيون ، وهم بسبيل الاهتمام بالدين والتمسك به أو على الأقل التظاهر بذلك ، إلى إقحام آرائهم في القرآن والحديث بطريق التأويل ، وعززوا نظرياتهم مستشهدين بآيات وأحاديث مستمدة من الكتاب والسنة ، وهكذا ورثوا الإسلام تركه « فيلون » .

وهم في تأويلهم للكتاب يعتقدون بأن هناك وراء المعنى الحرفي للآيات ، وهو معنى لا أهمية له في الظاهر حقائق فلسفية عميقة تستخلص بالتفسير المجازي ؛ مثلاً أورد القرآن المثل التالي : الآية ١٢ من سورة يس : « وَأَضْرَبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ ، إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَهُكُم مُّرْسَلُونَ ، قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ ، قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَهُكُم لَمُرْسَلُونَ » .

ومن الثابت أن هذه الآيات المنزلة لا تدل على حادث ذي شأن أكثر مما يفهم من المعنى الظاهر للفظ الآيات ، لكن هؤلاء التصوف رأوا أن المدينة ليست سوى الجسم ، وأن المرسلين الثلاثة هم الروح والقلب والعقل ؛ وعلى هذا الأساس فالقصة كلها وما ذكر فيها من تكذيب الرسلين الأولين وظهور الثالث ، ومسلك أهل المدينة نحوهم ، ثم ما نزل بهم من عقاب ، كل هذا يؤول تأويلاً مجازياً .

وإذاً ، فالمفسرين الصوفيين تأويل مجازي خاص بهم ؛ وهو تأويل باطني للكتاب أدى إلى وضع مؤلفات كثيرة^(٧٥) ، وأصبح يتخلل ثنايا الكتابات الصوفية بأسرها .

ولكي يصفوا على هذا التفسير الباطني مسحة سُنَّةٍ شرعية من وجهة النظر الإسلامية ، أخذوا عن الشيعة (انظر فيما بعد القسم الخامس) المذهب القائل بأن محمداً أفضى لوصيّه عليّ بالمعنى الباطني لآيات الكتاب المنزل .

وهذه المعاني والتماليم التي لا تدقن إلا للمريدين وحدهم ، تتألف منها « قبالة » الصوفيين ، وقد أفصح الشاعر الصوفي العربي عمر بن الفارض ، الذي أشرنا إليه منذ هنيهة ، عن هذه الفكرة الراسخة في البيئات الصوفية قائلاً :

وأوضح بالتأويل ما كان مشكلاً عليّ بعلم ناله بالوصية^(٧٦)

فعلی فی نظرهم هو إمام التصوف الإسلامی ، وهی فكرة تنسکرها السنة الإسلامية إنکاراً باتاً ، إذ أن النبی عند أهل السنة لم یخف شیئاً عن جمهور أُمته ، ولم یفرض لأحد بعلم باطنی (٧٧) .

وعلى الرغم من ذلك ، فقد نشأت عن تلك الفكرة هذه الظاهرة ، وهی أن تقدیس علی أصبح عقيدة تحمس لها عدد من البیئات الصوفیة حتی أنها تغلغت أحياناً فی ثنائیا مذاهبهم وتعالیمهم ، وحتى أن سلسلة الأسانید الموضوعة للأحداث الصوفیة أسندت فی بعض طرقها إلى رواية الأئمة الملوین . وذلك لکی تنأى بقدر الإمكان عن طرق أهل السنة .

وإن أوضح مثال للرغبة فی تقدیس علی ، تلك الرغبة الظاهرة فی حركة التصوف ، یتجلی فی طريقة البکطاشیة الی تخص علیاً والأئمة الملوین بتقدیس زائد ، والی أمدنا الأستاذ « یعقوب » حدیثاً یبحث أفردة لها .

هذا ، والبیحاثون الإنجلیز ، ولا سیم الأساتذة هونفیلد Whinfield وبرون Browne ونیکلسون Nicholson ، الذین قاموا أخیراً بدراسة التصوف الإسلامی ، وجعلوا من أصله ونوعه موضوعاً لدراسة عمیقة مستفیضة ، قد أبرزوا بطریقة دقیقة طابع الفلسفة الأفلاطونیة الحدیثة فی التصوف الإسلامی (٧٨) ، وإن كانت دراساتهم هذه لم تستبعد فعل المؤثرات الأخری الی أوجدت طائفة من العناصر لم تكن أقل أهمية فی تسکون هذا النظام الفلسفی والذینی خلال تطوره وترقیه . وعند إلقاء نظرة عامة علی تاریخ التصوف لا یمکن أن نتجاهل هذه المؤثرات بصفتها عوامل ذات أثر نافذ ، وأقصد بها المؤثرات الهندیة الی بدت بصورة محسوسة منذ العصر الذی انتشر فیہ الإسلام شرقاً حتی حدود الصين ، فتخطت أفقه تدریجاً تلك الآراء الهندیة الی ظهر بعضها فی الآثار الأدبیة والبعض الآخر فی الفکر الذینی الإسلامی .

ففی القرن الثانی الهجری ، حیثما یذل المترجمون جهوداً عظیمة فی نقل الكتب الأعجمیة لإغناء اللغة العربیة ، نقلت بعض المؤلفات البوذیة إلى الأدب العربی . ومن ذلك ترجمة عربیة معدلة لكتاب « بیلاوهر وبوداسیف » ، وكذلك كتاب البُدَّ (٧٩)

وفي المجالس الخاصة للأدباء والمتقنين ، وهي مجالس كانت تجمع أفراداً يمثلون مللاً دينية متباينة يتبادلون الرأي فيها في حرية وطلاقة ، لم تكن لتخلو ممن يستنق السُّمْنِيَّة ، وهي نخلة بوذية من نخل الهند^(٨٠) .

ونخلص من هذا إلى بيان هذه الحقيقة ، وهي أن الفكرة الدينية المسماة بالزهد ، التي صادفت الإسلام السني ، والتي لا تتفق مع السمات المألوفة التي نعرفها في التصوف الإسلامي ، تكشف عن آثار قوية تدل على تسرب المثل الأعلى للحياة عند الهنود إلى الإسلام .

ومن أعظم المعبرين عن فكرة الزهد هذه ، الشاعر أبو العتاهية الذي عرض أنموذجا للرجل الفاضل الجليل بقوله :

يا من ترفع للعزلة وزينتها ليس الترفع رفع الطين بالطين
إذا أردت شريف الناس كلهم فانظر إلى ملك في زى مسكين
أو ليس هذا هو بوذا^(٨١) ؟

وإذا أردنا أن نتكلم عن عصر أحدث من هذا ، نذكر ما كشف عنه « فون كريم » من العناصر الهندية التي توجد في الآراء الدينية والاجتماعية ، والتي تركت مبادئها أثرها الواضح في المسلك الشخصي لأبي الملاء وشعره الفلسفي^(٨٢) .

ولدينا شواهد لا تقصر على إثبات أن الأفكار الهندية دخلت في محيط الفكر الإسلامي من وجهة النظر الفلسفي البحت ، بل تدل أيضاً على أنها كانت موضع حسهم وتجربتهم عن طريق الرهبان الرحل من الهنود ، الذين كانوا على كثر من المسلمين في العراق في عهد الخلفاء الأوائل من بني العباس ، كما بلغ السائحون الهنود بلاد الشام في العصر الأموي .

وقد رسم الجاحظ ، المتوفى سنة ٢٥٥ هـ سنة ٨٦٦ م ، في جلاء هيئة الرهبان السائحين الذين لا ينتمون إلى المسيحية أو إلى الإسلام ، فسماهم « رهبان الزنادقة » ؛ وهي تسمية غير دقيقة ، ولكنها على الرغم من ذلك لا يمكن أن تقصر على المانويين وحدهم ، ويؤيد هذا الحالة التي نحن بصددتها .

وقد ذكر من روى عنه الجاحظ هذا الخبر ، وهو أن هؤلاء الرهبان السائلين كانوا لا يقومون بأسفارهم إلا أزواجاً ، وعرف بالملاحظة الدقيقة أنه عند رؤية أحدهما ، فمن اليسير دائماً أن يكتشف زميله على مقربة منه .

وتنحصر طريقتهم في أن لا يقضوا ليلتين متواليتين في مكان واحد ، وأنهم يقرنون حياتهم البدوية بصفات أربعة : وهي القدس والطهر والصدق والمسكنة .
وفي إحدى القصص التي تفصل حياة التسول عند بعض هؤلاء الرهبان ، نجد أنها تنتهي إلى هذه الخاتمة ، وهي أن راهباً فضل أن يتهم بالسرقة ، وأن يحتمل راضياً سوء المعاملة ، على أن يذكر أن طائراً كان هو السارق لأنه لا يريد أن يكون سبباً في قتل كائن حي^(٨٣) ، وإذا لم يكن هؤلاء القوم من « السادو » الهنود أو من الرهبان البوذيين ، فهم على الأقل من هؤلاء الذين يسرون على نهجهم ، ويقلدون طريقة عيشهم ونظرهم للحياة .

ومن هذه النواحي ، وبسبب مثل هذه المشاهدات والتجارب وصنوف المخالطة ، تأثرت حركة التصوف الإسلامي في بدايتها تأثراً يكشف لنا ، بسبب نزعتها الأصلية . عن صلتها الوثيقة بالأفكار الهندية .

ويمكننا مثلاً أن ندلل على أثر البوذية ، بكثرة ماورد في المؤلفات الصوفية الإسلامية من استشهادها بمثال الملك القوى الذي يذر ملكه الدنيوى بعيداً نابذاً العالم وما فيه^(٨٤) .

وفي الحق أن تصوير هذه الفكرة في الكتب الصوفية بشتى الطرق ، ومنها القصص ، هو تصوير قاصر ضئيل ، لا يدرك العظمة الباهرة ولا الروعة الأخاذة التي يلمسها في سيرة بوذا .

ومن هذه القصص أن ملكاً ذا صولة وقوة ، لمح يوماً في لحيته شعرتين بيضاوين فانترعهما ، فعادتا إلى الظهور ، وظل الأمر هكذا ، فدفعه هذا إلى التفسير ، فقال في نفسه : « إنهما رسولان بعثهما الله إليّ لينذراني ويحضاني على أن أهبّر الدنيا وأن أخصص نفسي لعبادة الله ، فعلى إذن أن أطيعهما » .

وعندئذ ، هجر مملكته فجأة ، وأخذ يسبح في الأرض ، يحوب الفيافي والغابات

مخصصاً نفسه لعبادة الله إلى أن قضى نحبه^(٨٥) . وتوجد طائفة كبيرة من قصص الزهد ونوادر الورع ، يدور فيها الباعث على النسك والتصوف ، وعلى النفور من الملك والسلطان .

ومن الشواهد القوية التي ينبغي أن تُعد قاطعة في الموضوع الذي نعالجه أن قصة أحد أئمة الصوفية الكبار في الإسلام تشبه السمات البارزة في سيرة بوذا ، وأريد بهذا قصة الولي إبراهيم بن أدهم المتوفى فيما بين سنتي ١٦٠ ، ١٦٢ هـ = ٧٧٦ — ٧٧٨ م . وقد اختلفت القصص الخاصة بحياته في بواعث فراره من الدنيا ، ولكن كل الروايات تدور في جوهرها على الفكرة ذاتها ؛ فهي تخبرنا أن إبراهيم كان ابن ملك من ملوك بلخ (الذي حزم أمره في بعض الروايات عند ما سمع صوتاً من السماء يناديه ، وفي روايات أخرى بسبب تفكيره في الحياة التي لا تشوبها نوازع أو حاجات ، وذلك عند ما أطل من نافذة قصره فرأى رجلاً فقيراً) ، فخلع ثوب الإمارة ورمى به بعيداً وأبدله بأطمار سائل ، ثم غادر قصره وهرج كل ما يربطه بالعالم حتى زوجه وأولاده ، وأوى إلى الصحراء حيث عاش سائحاً عابداً .

على أن بين البواعث المختلفة لاعتزال هذا الأمير ، باعناً يستحق التفاتاً خاصاً ذكره جلال الدين الرومي ؛ وهو أن رجال الحرس في قصر إبراهيم بن أدهم سمعوا ذات ليلة جلبة صاحبة فوق سطح القصر ، وعند ما ذهبوا لاجتلاء الخبر ، فاجأوا قوماً يدعون أنهم يبحثون عن إبلهم الضالة ، فاقنيد هؤلاء المقتحمين للقصر إلى الأمير .

ولما سألهم : « هل حدث أن تفقدوا إبله فوق سطوح المنازل ؟ » أجابوا : « نحن لا نعمل إلا اقتداء بك أنت الذي تسمى إلى الاتحاد بالله ، بينما أنت جالس على عرشك ، فهل لرجل في مثل هذا المقام يستطيع أن يقترب من الله ؟ » فكان من هذا أن هرب الأمير من القصر ولم يره أحد منذ ذلك الوقت^(٨٦) .

٩ — ومهما يكن ، فقد أثرت المقائيد الهندية في الآراء الصوفية الإسلامية ، فاكتمست بفضل هذا التأثير قوة وعمقا ونفاذاً . ففسكرة الاتحاد أو وحدة الوجود تخطت الصورة التي انتحلها الصوفية من الأفلاطونية الحديثة ، غير أن نظرية الصوفيتين

في فناء الشخصية هي التي تقترب وحدها من فكرة الجوهر الذاتي الهندية « أتمان — Atman » إذ لم تكن تتفق معها تماماً ؛ ويطلق الصوفيون على هذه الحالة لفظ « الفناء »^(٨٧) أو « المحو » أو « الاستهلاك » .

وهي حالة يتمدر تعريفها ؛ بل يزعم الصوفيون أنها لا تحتمل تعريفاً واحداً يمكن الاقتصار عليه دون غيره ، ويرون أنها تتجلى كمعرفة لدية تتجاوز قيود المنطق وأغلاله ؛ ذلك بأنه « حينما يرتبط الفاني بالخالد لا يبقى للفاني وجود ، ولست تسمع أو ترى سوى الله عند ما تبلغ مرتبة هذا اليقين ، وهو يقينك بأنه ما من موجود بحق سوى الله ، فإذا عرفت نفسك فأنت هو وأنت متحد به ، وليس سواه بموجود » ، فشرط الفناء في الله هو تلاشي شخصية الإنسان وانعدام شعوره بوجوده :

« دعني أتلأش وأفن فإن الفناء يصيح بي في أنغام « الأرغن »
بأننا إليه نعود^(٨٨) .

وهكذا يتمحى الفرد في الذات الكلية الإلهية ، ولا يستطيع المكان أو الزمان ، بل كيفات الوجود وخصائصه ، أن تحد هذه الذات غير التنائية ؛ فإن الإنسان يرتقى إلى الاتحاد بأصل كل الكائنات ، وإدراك هذا الأصل مما يتجاوز حدود كل علم ومعرفة .

وكما أن المرء في البوذية لكي يبلغ أرق درجات الفناء ، يتقدم مرحلة مرحلة ، متبعاً طريقاً يتكون من ثمانية مراحل ، وهو « الطريق السوي النبيل » ، فالصوفية « طريقتهما » ومراتب الترقى فيها ، والسائرون فيها يسمون أهل السلوك .

ومهما تباينت معالم الطريق عند البوذيين والصوفيين ، فهما يشتركان في صدورهما عن مبدأ واحد ، ويتفقان في أن التأمل^(٨٩) — ويسمى عند الصوفيين « المراقبة » أو « الديانة » — يشغل مكاناً مهماً كمرحلة إعدادية للسير نحو أعلى مراتب السكال ، وذلك حينما يصبح التأمل وموضع التأمل شيئاً واحداً .

هذا هو الشعور الذاتي بالوحدانية ، وهو غاية التوحيد عند الصوفيين ، ويختلف اختلافاً جوهرياً عن عقيدة الوحدانية في الإسلام العادي . ومما هو حري بالذكر أن

أحد الصوفيين يذهب إلى حد القول بأن من الشرك أن يزعم الإنسان بأنه يعرف الله ؛ إذ أن هذه العبارة تفيد الثنائية بين العارف وموضع المعرفة ، وهذه الفكرة توجد أيضاً في الشيوعية الهندية^(٩٠) .

١٠ — والصوفية ، كنظام من النظم ، تشكلت في الحياة العملية على هيئة طرق وطوائف يعمل أفرادها على غرس التصورات الصوفية للدين والدنيا ، وقد ارتبط أفرادها شيئاً فشيئاً في جماعات منذ عهد بعيد حوالى سنة ١٥٠ هـ / ٧٧٠ م ، وذلك في منازل خاصة وصوامع منعزلة ، حيث يعيشون بعيداً عن جلبة الدنيا وضجيجها وفق مثلهم النفسية العليا ، ويشتركون معاً في أداء الشعائر والسنن التي تفرضها .

ومن اليسير أن نلاحظ أثر العقائد الهندية في تطور حياة الزهد والاعتكاف في هذه الصوامع ، كما نلاحظ أن حياة التسول التي يحياها الصوفيون والتي تدفعهم إلى ترك جماعتهم ما هي إلا صورة تحاكي حياة الرهبان السائلين الهنود « السادو » ، وهذا فضلاً عن أن أثر الأفلاطونية الحديثة وحدها في التصوف الإسلامي لا يكفي لتفسير الممارسة العملية لشعائر الزهد الصوفى .

ومما يدل أيضاً على أثر العقائد الهندية ، أن المريد عندما يتم قبوله في الجماعة الصوفية يُمنح خرقة تعتبر رمزاً للفقر واعتزال الدنيا ، وقد أوجدت القصص الصوفية تباعاً لأسلوبها ومنهجها أصلاً للخرقة في السيرة النبوية* ، وربطت موضوعها بالنبي نفسه^(٩١) .

ولكننا لا نستطيع أن نتجاهل أن الخرقة كرمز للاندماج في الجماعة الصوفية

* يقول إن القصص الصوفية وجدت أصلاً للخرقة يتصل بالنبي نفسه مع أن أصلها هندي والمحدثون سبقوا بالحكم بأن هذه الأحاديث موضوعة لا أصل لها ، وسواء كان أصلها هندياً أو غير ذلك ، فهذا لا يعنيني . قال ابن الربيع الشيباني الزبيدي في كتابه : تمييز الطيب والحديث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث ، : « لبس الخرقة الصوفية ، وكون الحسن البصرى لبسها من على ، قال ابن دحية وابن الصلاح إنه باطل ... ولم يرد في خبر صحيح ولا حسن ولا ضعيف أن النبي صلى الله عليه وسلم ألبس الخرقة على الصورة للتعارفة بين الصوفية لأحد من أصحابه ، ولا أمر أحداً من أصحابه بفعل ذلك ، وكل ما يروى في ذلك صريحاً فياطل . ثم قال : إن من الكذب المفتري قول من قال إن علياً ألبس الخرقة الحسن البصرى ؛ فإن أئمة الحديث لم يثبتوا للحسن من على سماعاً . فضلاً عن أن يلبسه الخرقة » .

تشبه طريقة الاندماج في جماعة « البيكشو » الهندية الذي يتم بتسليم الثوب ومعرفة القواعد والآداب^(٩٢) التي يتحتم على المرید اتباعها .

فالأشكال الكثيرة للرياضات الدينية المتعلقة بالذكر في الجماعات الصوفية ، وكذا الوسائط التي تستخدم للوصول إلى الانجذاب والنشوة — نظام التنفس^(٩٣) — أوجعها « كريمر » إلى أصولها الهندية التي أثبت مدورها عنها .

ويوجد بين أساليب التبعّد الصوفي هذه ؛ طريقة ذاعت ذيوماً عظيماً حتى تجاوزت البيئات الصوفية إلى غيرها وهي المسبحة والتسبيح ، وهما يرجعان دون ريب إلى أصل هندي . وقد ثبتت مزاولة التسبيح في الإسلام منذ القرن التاسع الميلادي ، وبدأ على وجه الدقة في شرق العالم الإسلامي حيث اشتد تأثر طرق الصوفية بالأفكار والأساليب الهندية .

وقد كان لازماً على هذه البدعة الجديدة — ككل بدعة ناشئة أن تدفع عن نفسها هجمات من يقف في وجه كل أمر مستحدث في الدين ، وحتى في القرن الخامس عشر الميلادي ألزم السيوطي أن يدافع عن المسبحة والتسبيح الذي كان منذ ذلك الوقت مستحباً شائعاً^(٩٤) .

ولهذا ، لسكي نقدر التصوف الإسلامي تقديراً صحيحاً من الوجهة التاريخية ، يجب أن لا نغفل مطلقاً الأثر الهندي الذي ساهم في بناء هذا النظام الديني المتولد عن الأفلاطونية الحديثة وقد حُقَّ « لسنوك هيرجرونيه » ، في درسه الافتتاحي بليدين ، أن يذكر من بين الشواهد الدالة على الأثر الهندي في الإسلام في بلاد الهند الشرقية هذه الظاهرة ، وهي أن الآراء الصوفية في هذه البلاد تتألف منها دغامة الأفكار الدينية ومادتها ، حتى الشعبية منها^(٩٥) .

إلى هنا زانا قد تتبعنا في الصورة ، التي رسمناها للفكرة الصوفية ، الميزات العامة البارزة في الحركة الصوفية ، كما تتمثل لنا في أوج نموها وتطورها ، وقد تكونت هذه الميزات خلال تطور تاريخي لم نحاول إجماله هنا ، وننتظر بيانه وشيكاً من أقدر المتضلعين في تاريخ التصوف الإسلامي وهو الأستاذ « رينولد نيكلسون »

والتصوف من جهة أخرى ليس نظاماً متجانساً محدوداً من حيث نظرياته أو طقوسه ، بل لا يوجد تعريف مضبوط مجمع على قبوله تندرج تحته اتجاهات التصوف العامة ، فهناك على الأخص فروق لاحصر لها في تفصيلات أفكاره ووقائعها .

وزيادة على ما اعترى حركة التصوف من تطور داخلي ، فإن رد الفعل الخارجي والمؤثرات التاريخية التي غلب أثرها في البيئات الصوفية المختلفة ، أدى إلى اختلافات وتفرعات لا تحصى وانقسامات في الأساس النظرى لهذا النظام ، بل تظهر هذه الاختلافات في كيفية النظر إلى فكرة التصوف نفسها^(٩٦) .

وقد تسنى « لنيكلسون » في لمحة عامة إلى تطور الصوفية^(٩٧) ، اعتماداً على المصادر العلمية والأدبية حتى القرن الخامس الهجرى ، أن يجمع من التعريفات المختلفة لفكرة التصوف ثمانية وسبعين ، ومع ذلك فلا يلوح أن قائمة التعريفات قد استُقصيت أو أن معينها قد لُصّب .

فإن أبا منصور عبد القاهر البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩هـ / سنة ١٠٣٧م (وهو أحد علماء نيسابور الذي عُني في كتاباته على الأخص بتفريعات العقائد وظهور الفرق في الاسلام) قد جمع على الترتيب الأبجدي من مؤلفات أقطاب الصوفية الثقات ، ما يقرب من ألف تعريف للصوفية وفكرة التصوف^(٩٨) ، ومن الطبيعي أن يقابل هذا التباين في الفكرة الأساسية للتصوف فروق كثيرة في الفروع والتفصيلات^(٩٩) .

وقد تسرب إلى الطرق الصوفية المختلفة ، تبعاً لمذاهب المؤسسين لها ، طائفة من النظريات المختلفة المتباعدة ، ولذلك نلمس كثيراً من الاختلافات الرسمية في الرياضات وسنن الزهد التي لا يتسنى ممارسة التصوف بدونها ، ونشاهد أيضاً أن تنظيم الطرق الصوفية في البلاد الإسلامية يرتكز على قواعد متنوعة ومتباينة .

ويوجد خلاف جوهرى في علاقات هذه المذاهب الصوفية بالإسلام الشرعى ، فأئمة التصوف الأولون ، الذين وضعوا أساس نظريات الصوفية وآرائها ، أثروا « عمل القلب » وفضلوه على الأداء الرسمي لفرائض الإسلام وأحكامه ، أو كما يقولون « عمل الجوارح » .

وإنهم لم يزعموا مع ذلك تجرد عمل الجوارح من قيمته ، أو اعتباره عملاً كالياً ،

ولكنهم لم يقرروا له قيمة أو يعتبروا له معنى إلا إذا اقترن بعمل القلب ، لأن مقومات الحياة الدينية عندهم ليست هي الجوارح وإنما هي القلوب .

وقد ظلت هذه النزعة ممثلة في تعاليم الصوفية ، وادعت أنها على وفاق مع شعار الإسلام وأحكامه الرسمية ، وذهبت إلى أن الحياة السنية الصحيحة لا تبلغ مرتبة الكمال ؛ إلا إذا أدت الفرائض والسنن الرسمية مصحوبة بالإخلاص وصدق الشعور الباطني^(١٠٠) . ولا ينكر فريق آخر من الصوفيين القيمة النسبية لهذه الفرائض ؛ ولكنه لا يرى في هذه الشعار الظاهرية سوى أمثلة ومجازات رمزية .

وهناك فئة أخرى ترفض هذه الشعار رفضاً باتاً ؛ لأنها ترى أن مثل هذه القيود الشرعية لا تربط العارفين . وفي الواقع نجد فيما يحكى عن انعدام الوازع النفسى بانتهاك سنن الإسلام وفرائضه ، أنه ليس قاصراً على نفر من الصوفيين الذين انفردوا بهذا النقص . بل إنه شمل طوائف بأمرها من الدراويش . ولندكر منها فحسب طريقة البكتاشية^(١٠١) .

بل لا نعدم أن نجد بين هؤلاء فريقاً لا يستبيح لنفسه إغفال هذه الشعار فحسب ولكنه يرى أن من حق الصوفى أن يتخطى كافة النواميس الخلقية . وأن يخرج على العرف الاجتماعى وعلى ما يسمى « بالخير والشر » . وقدوتهم في هذا « اليوجى »^(١٠٢) للهنود وبعض الغنوصيين المسيحيين^(١٠٣) .

كما أن لهم شبيهاً بالتصوفة الغربيين كالأمريكيين مثلاً ، الذين يستخلصون مبادئهم المأخوذة من نظرتهم الحلولية للعالم ، كما يصنع بعض متصوفة المسلمين الذين ينكرون إنكاراً قاطعاً كل الصفات الظاهرة لتلك الحياة الباطلة ؛ لأن عالم المظاهر هذا ليس له ألبتة وجود عندهم ، ولذا فهم لا يبالون بما تتطلبه هذه الحياة المتقلبة المتغيرة من مقتضيات وأحكام .

وقد أمكن تقسيم الصوفيين من ناحية علاقتهم بالشريعة إلى فريقين : أتباع الشريعة Nomiste والمنكرين لها Anomiste ، وهذه الثنائية تذكرنا بالتضاد بين عالم الحس المتغير وعالم الحقيقة الذى أورده « كليمان » السكندرى بصدد الآراء الخفية المتعلقة بالحكمة التى كانت للغنوصيين في العصور القديمة .

وقد وقف الغنوصيون حيال شريعتهم موقفين متناقضين ، فخذ فريق منهم الحياة الحرة الطائفة التي لا تعبأ بأحكام الدين ، بينما بالغ آخرون في التقشف والحرمان ، ودعوا إلى حياة الزهد واعتزال الدنيا ^(١٠٤) ؛ وإن الفرق بين هاتين النحلتين لشبيه لما بين المذاهب الصوفية من اختلاف .

١٢ — وتطلق كلمة الدراويش على الذين يعيشون معيشة الصوفيين ، ولكن لا بد أن نميز الصادقين منهم في محبة الله وقوة النشوة الروحية ، والذين ينشدون من الحياة الزاهدة التي خصصوها للتأمل والتفكير أن يصلوا بنفوسهم إلى مرتبة السكال ، وبين الدراويش الرحل الذين يعيشون معيشة التسول الطليقة الماجنة ، والذين يتخذون التصوف من أجلها ذريعة للبطالة وخداع الجماهير .

هؤلاء قد نذروا أنفسهم للدعة والحمول ، وأدوا رسوم الحياة الصوفية أداءً ظاهرياً لكي يغالوا بها عيشاً خالياً من المتاعب والمشاكل ؛ وليحصلوا على ما يحتاجونه مع بقائهم أحراراً وادعين ^(١٠٥) .

وزاهم يلوكون عبارات محبة الله وزعمون أنهم يسلكون الطريق ، ولكن يتعذر علينا أن نجد فيهم الصوفى الجاد الصادق :

« إن الدرويش الذى يتأمل أسرار الكون ويكتنه خفاياه ،
يوهب كل لحظة ملكاً كاملاً بغير حساب . وليس الدرويش
ذلك الذى يستجدى قوته ويتكفف الناس ، إنما الدرويش
الصادق هو الذى يهب روحه وقلبه ^(١٠٦) » .

وليس الدرويش الحقيقى بالسائل أو الطفيل المتجول ، ومع ذلك فالتشرد يُظهر لنا نواحي كثيرة لفكرة خلقية قد تهمننا من ناحية علم تاريخ الأديان . وإذا نظرنا إلى الموضوع من تلك الناحية ، فإننا نود أن نأتى هنا بنبهة عن طائفة واحدة من هؤلاء الدراويش الأحرار ، وهم الذين يسمون بالملامتية أى أهل اللوم ، وهى صفة لا يختص بها الدراويش السائحون فحسب ، ولكنها تطلق أيضاً على الصوفيين القيمين الذين هم أصدق نسكا ، ويسمون بالملامتية لأسلوب حياتهم المتكر ومنهاج تصوفهم الفد .

وتنحصر الصفة الجوهرية لهؤلاء القوم ، الذين شبهوا بحق « بالسكبيين » ، في عدم اكتراثهم ، وإهملهم التجاوز للحدّ لكل مظاهر الحياة الخارجية ؛ فهم يهتمون بكل ما يثير السخرية والفضيحة بمسلكهم وما يجر عليهم مذمة الناس لهم (١٠٧) ، ويرتكبون من الأعمال ما يُعدّ مخجلاً للدرجة القصوى ، يبعون بذلك تطبيق مبدئهم وهو « ازدراء الاحتقار » .

إنهم يريدون أن يعرف الناس عنهم أنهم لا يعملون لشعائر الدين ولو أنهم يعملون بها في الواقع ، ويدأبون على إثارة احتقار الناس لهم ، وغايتهم من ذلك هي أن يروضوا أنفسهم على عدم المبالاة بأحكام الناس وآرائهم ، وهم في هذا يبالغون في تطبيق قاعدة صوفية عامة أوجزها جلال الدين الرومي في الحكمة التالية .

« اهجّر فرقتك وكن موضع الاحتقار ، واخلع عن نفسك ثوب المجد ، ودع نباهة ذكرك وانشد نفور الناس وهوانهم » (١٠٨) .

والملامتية منتشرون في كافة أنحاء العالم الإسلامي . وقد أفرد السكتاني بحثاً خاصاً في صوفيّ فاس (١٠٩) أبرز فيه صفات الملامتية في كثير من تراجم أبطالها . والمجتمع الإسلامي في آسيا الوسطى أنتج أبداعاً مثال للدرويش الملامتي ، وذلك في قصة الشيخ « مشرب » المجنون الحكيم والتقى الزنديق (١١٠) .

وقد بين أخيراً « ريترنشتين » أنه بقيت عند هؤلاء القوم صفة من صفات الرهبانية القديمة ترجع إلى السكبية ، وتعدّ الجراء الوقحة المتبجحة فرضاً دينياً (١١١) .

١٣ - ومن أقدم الأزمنة تغلغت التعاليم الصوفية في الأدب الفقهي واللاهوتي في الإسلام ، وضمت هذه التعاليم في صورتها الشعبية جموعاً غفيرة من المسلمين ، وظهر فعلها الصامت في شكل حركة قوية قصد بها استحداث أثر مكين نافذ في فكرة التدين والتوجيه الديني في الإسلام ، فأصبح التصوف ذا قيمة كبرى في تحديد الآراء والمظاهر الدينية الإسلامية وتسكييفها .

ومع ذلك ، فلننظر أولاً في موقف الصوفية حيال النزعات السائدة في الحياة الدينية الإسلامية ، والتي كان يكافح بعضها بمضاً من أجل أن تحافظ على كيانها .

من التغيير والتبديل ، ويتضح هذا الموقف مبدئياً من حيث علاقة التصوف بالفرائض والأحكام الرسمية ونظام العقائد فى الإسلام ، كما بسطه الفقهاء والمتكلمون بسطاً اعتبروه تحريراً روحياً عظيم القدر وتوسيعاً للأفق الدينى الضيق المحدود .

لقد عمل الصوفيون على أن يحل محل الطاعة العمياء التى ينتج عنها التشكك وتوهم القصور والتفريط ، التربية الذاتية التى يقوم بها الزاهد فى ربى نفسه بنفسه ؛ كما حل محل التفريعات الدقيقة المتتوية للاستدلالات الكلامية الانغماس الصوفى فى جوهر النفس وتحريرها من شوائب المادة وأدرانها ؛ واحتل الباعث على محبة الله المكان الأول كوسيلة للزهد والمعرفة وتجرّد الإنسان عن ذاته ؛ واعتبر التصوف الصلاة عبادة قلبية تتعارض مع عبادة الجوارح ، ووضح البون الشاسع بينهما ، بل حل علم القلب والنظر المبني على التأمل الباطنى محل العلم المستمد من كتب الفقهاء .

والشريعة فى الطريق الصوفى هى نقطة الابتداء وهى درجة من درجات التهذيب ، وتؤدى إلى الطريقة السامية التى ينبغى السعى لها بصدق ، والتى يثاب الإنسان على آلامها بنيل الحقيقة ، وغايتها النهائية هى كسب المعرفة التى لم يصل إليها أحد ألبتة تمام الوصول ، لأن السالك إنما يكون عندئذ متأهباً للترقى إلى « علم اليقين » .

غير أن الإنسان لا يتيسر له أن يسمو إلى الإدراك المباشر « لمين اليقين » دون أن يركز فيوضاته الباطنية ومواهبه الدنية فى حقيقة الذات الإلهية المتفردة بالوجود ، وعند هذه المرحلة ينعدم اعتماد السالك على السنن والتعاليم الدينية ؛ وبينما ينال الناس علوم الدرجة السابقة أى علم اليقين عن طريق الأنبياء ، نجد العلوم الإلهية الأعلى مرتبة فى السالك ، تشرق على نفس المتأمل دون أدنى وساطة^(١١٢) ، وفوق هذا أيضاً توجد الدرجة العليا وهى « حق اليقين » ، وهى مرتبة ليست فى الطريق الذى يسلكه الصوفى لتهذيب نفسه .

وهذا السبيل المتدرج يؤدى فى جوهره إلى الإقرار بأن الصفة الظاهرية للدين لا أهمية لها ، بالنسبة للحقيقة المقدسة التى ينبغى الاتجاه نحوها ؛ « لست مسيحياً ولا يهودياً ولا مسلماً^(١١٣) » .

فتمتد الفرق ، واختلاف الصيغ الدينية والعبادات والأحكام الشرعية ، يفقد كل معنى وقيمة في نفس ذلك الذى يسعى للاتحاد بالذات الإلهية ؛ فكل شئ في نظره ليس سوى حجاب يخفى الجوهر ، ولا يستطيع أن ينزع هذا الحجاب إلا مَنْ يدرك كنه الحقيقة حينما يصل إلى العلم بالذات الأزلية الحققة .

ومهما تظاهر الصوفيون بتقدير الإسلام السننى تقديراً عالياً ، فلغايتهم نزعاً مشتركة إلى محو الحدود التى تفصل بين العقائد والأديان ، وعندهم أن هذه العقائد كلها لها نفس القيمة النسبية إزاء الغاية المثلى التى ينبغى الوصول إليها ، كما أن هذه الأديان جميعاً تتجرد عن هذه القيمة إذا لم تنتج المحبة الإلهية ، وهذه المحبة هى التى يمكن أن تعتبر مقياساً موحداً ثابتاً لتقدير الأديان .

وقد ارتفعت بعض الأصوات منادية بأن العلم بوحداية الله يشتمل على عنصر من عناصر الاتحاد والإخاء بين البشر ، بينا الشرائع والأديان تسعى لإثارة التفرقة والانقسام فيما بينهم (١١٤) .

وزعم جلال الدين الرومى بأن الله أوحى لموسى بأن « عشاق الطقوس والشعائر طيبة ، وهؤلاء الذين احترقت قلوبهم وأرواحهم بحجة الله يؤلفون طبقة أخرى (١١٥) ؛ وفى ذلك يقول محي الدين بن عربى :

لقد صار قلبى قابلاً لكل صورة فرعى الغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح تورا ومصحف قرآن (١١٦)

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه ، فالدين دبنى وإيمانى

ويقول جلال الدين أيضاً : « إذا كانت صورة معشوقنا فى معبد أوثان ، فمن الجمل المطبق أن تطوف حول الكعبة ؛ وإذا كانت خالية من عبير المحبة فهى ككتيس ، وإذا تنسّمنا عبير الاتحاد بذاته تعالى فى ذلك السكتيس فهو كعبتنا (١١٧) » .

والإسلام كما نرى ، ليس موضع استثناء فى دعوى الصوفيين ، وهى عدم المبالاة بالأديان كافة . وقد نُسب إلى التلمسانى ، وهو من مريدى ابن عربى ، تلك العبارة

الشديدة : « القرآن كله شرك وإنما التوحيد في كلامنا* » ، أى في الكلام الصوفي (١١٨) .

وبجانب هذه التصريحات والمزاعم الدالة على إغفال الأركان الاعتقادية ، من حيث علاقتها بالغاية المثلى التى ينبغى أن يؤدى الدين إليها ، والدالة أيضاً على أعلى درجات التسامح ، حتى لقد قيل : « إن السبيل المؤدية إلى الله هى بقدر عدد أرواح الناس » (١١٩) — نجد هذه الفكرة القائلة بأن النحل والديانات تحول دون بلوغ هذه الغاية ، لأنها ليست من مصادر الحقيقة ، وهذه الحقيقة لا يمكن الاهتداء إليها عن طريق المنازعات المستحرة بين الملل والنحل المختلفة :

« لا تلم الاثنين والسبعين فرقة على منازعاتها ، لأنها لا ترى الحقيقة ، وإنما تطرق باب الخرافة » (١٢٠) (حافظ)

وليس فيما قاله أبو سعيد أبو الخير الصوفي ، لصديقه ابن سينا ، تعبيراً عن عقيدة خاصة أو رأى فريد فى بابه : « ما دامت المساجد والمدارس لم تهدم هدماً تاماً ، فسوف لا ينجز الدراويش عملهم ؛ وما دام الكفر والإيمان لم يتشابهوا ولم يتماثلا تماماً ، فما من رجل يكون صحيح الإسلام والإيمان » (١٢١) .

وهذه الآراء وأمثالها جعلت الصوفيين يلتقون بالمفكرين الأحرار فى الإسلام ، الذين وصلوا إلى هذه النتيجة ، بانين إياها على اعتبارات أخرى (١٢٢) .

وفضلاً عن أن الصوفيين يعتبرون الشريعة غاية فى ذاتها ، وأنها يمكن أن تحتفظ على الأقل بشيء من قيمتها كوسيلة من وسائل الزهد ، يذهب الصادقون منهم فى تصوفهم إلى إنكار العقائد الكلامية وما تذهب إليه من ضرورة العلم بالله عن طريق النظر الفلسفى ؛ وعندهم أن العلم ليس تفقهاً ، لأنهم لا يستمدونه من الكتب ، ولا ينالونه بالدراسة .

* نسب إلى التانساني — وهو من تلامذة ابن عربى — هذه العبارة : « إن القرآن كله شرك ، وإنما التوحيد فى كلامنا » . ومن البين أن هذا ، إن صح من التانساني ، فهو من شطحات الصوفية التى تعارض الشريعة . وهذا القول يلتحق بقول الحلاج « ما فى الحية إلا الله » ، ونحو ذلك من الشطحات .

وقد اعتمد جلال الدين على سورة التكاثر في صوغ هذه الحكمة : « فلتدرك بقلبك علم النبي ، بلا كتاب ولا أستاذ ولا معلم ^(١٢٣) » . لذلك هم غرباء عن العلم الكلامي المؤلف المستمد من الكتب ، كما تعرفهم الدهشة والخيرة في حضرة العلماء وطلاب الحديث ، ويقولون عن هؤلاء : « إنهم يشوشون علينا أوقاتنا ^(١٢٤) » .

وإذا كانت الغاية عند الصوفيين هي معرفة الحقيقة ، ففيم تجدى البراهين والاستدلالات التي يرى أصحاب العقائد شدة الحاجة إليها ، ويحتمونها بصورة قاطعة ، والتي يجمل الكثيرون منهم الإيمان الديني متوقفاً على العلم بها ؟

يقول ابن عربي إن من يؤمن بأنياً إيمانه على البراهين والاستدلالات ، لا يمكن الوثوق بإيمانه ؛ لأنه مستمد من الفكر والنظر ، ولهذا فهو إيمان يتأثر بالاعتراضات ^(١٢٥) .

وليس الحال هكذا في الإيمان النفسى ، الذى مركزه القلب ، والذى لا يمكن أن يدحض ؛ فكل علم يستند إلى النظر والفكر ليس علماً صحيحاً موثقاً به ، لأنه قد يزعزعه الشك والاضطراب . وفي هذا يقول جلال الدين : « يغلب على جماعة الماشقين حال أخرى ، لأن في خمر المحبة نشوة لا يدركها سواهم ، وشتان ما بين المحبة القلبية والعلم الذى يكتب بالدراسة ^(١٢٦) » .

فالطريقة الصوفية لا تدفع بالمرء إلى دقائق المجادلات ، أو تحمله على اجتياز مسالكها المتويزة المسببة للدوار ، والسير في أخايد الاستدلالات وخوائق القياسات ؛ فاليقين لا ينال باستنباطات المتكلمين البارة ، وإنما يستطيع الصوفى أن يغترف المعرفة من أعماق القلب ، وأن يجد في التأمل الباطنى السبيل الأوحى للوصول إليها ؛ فالصوفية كما يقول القشيري ، هم من أهل الوصال والناس أهل الاستدلال ^(١٢٧) .

وقد سبق أن ذهب أحد الصوفية إلى حد القول « بأنه عندما تتجلى الحقيقة يرتد العقل ؛ لأن العقل هو الأداة التي تستخدم لمعرفة العبودية ، وليس للوقوف على السكينة الحقيقية ^(١٢٨) للربوبية » .

إن هذا إنكار قاطع لنظرية العلم عند علماء الكلام الذين يقدسون العقل ^(١٢٩) . وما أنقل تحديدهم لدى حرية الاختيار ، وما أبغضه لدى قوم كالصوفيين يعيشون في

اللانهاية ، ويزون العمل الإرادى المنفرد قطرة حقيرة فى المحيط العالمى ، وذرة مغفورة فى سناء القدرة الإلهية المطلقة ! فالرجل الذى تجرد عن نفسه ونبذ كل رغبة خاصة ، لا يستطيع أن يستمع إلى بحث يتعلق بالإرادة أو بخلق الإنسان لأفعاله .

وكم يبدو لمؤلفاء الصوفيين أن من لغو القول وسقطه البحث فى أفعال الإنسان والمناقشة فيها ، تلك الأفعال التى لا يستطيعون فهمها إلا على سبيل النفى والإنكار !

كما نجد أحياناً أن كبار الصوفيين فى بعض المذاهب الفقهية ينكرون علم الكلام فى لهجة قاسية ، وإن كان ذلك حقيقة لبواعث غير هذه ، مثل عبد القادر الجيلانى وأبى إسماعيل الهروى المتوفى سنة ٤٨١ هـ / ١٠٨٨ م من الحنابلة — والأخير كتب بحثاً موجزاً فى التصوف — ورويم وابن عربى من الظاهرية القريبة من مذهب الحنابلة (١٣٠) .

كذلك تغير النظر إلى المثل الأعلى للحياة الإسلامية ، فأصبح ينظر إليه من وجهة تخالف تلك التى أقرتها تعاليم المذاهب السنية . وهكذا أثر الصوفيون أثراً قوياً على الجماهير الخاضعة لفؤوذهم ؛ فقلَّ إعجاب الناس بتلك السمة العسكرية التى كانت لأبطال الإسلام وكتابه — والشهداء الأقدمون ما كانوا إلا من فئة المجاهدين — فأنصرفوا عنها ، وولوا وجوههم نحو صور الزهاد الشاحبة ، وأجسام العباد الهزيلة ، والرهبان المنقطعين فى الصوامع .

بل إن الأبطال الأقدمين فى عصور الإسلام الأولى الذين كانوا مثلاً يحتذى ، صار لزماً أن يحصلوا على صفات البطولة الجديدة ، أى أنهم جُردوا من سيوفهم ، وألبسوا أردية الصوف (١٣١) .

١٤ — وينبغى أن نتوقع مجافاة أهل السنة للصوفيين ، وعدم انطواء نفوسهم على نية حسنة لهم ، وأما أكثر اللعزات الساحرة التى وجهها أهل السنة إلى اللباس الصوفى الذى ينسبون إليه (١٣٢) .

• يذكر المؤلف أخيراً أن مؤرخى رجال الإسلام وأبطاله جردوهم أخيراً من سيوفهم ، وألبسوهم أردية الصوف الخ . والتصوف الحق لا يختلف فى القديم عن الحديث ؛ فهو مجاهدة النفس ، واتباع الآداب الشرعية ، والوقوف عند حدود الله . وما خالف ذلك فهو رد على صاحبه .

فقد روى الأصمعي (المتوفى سنة ٣١٦ هـ سنة ٨٣١ م) اللغوي أن فقيهاً معاصراً له ، تكلم الناس في مجلسه بشأن القوم الذين يسبغون في مهابة ووقار ، مرتدين ثياب التائبين الحشنة ، فقال الفقيه : « ما علمت أن القدر من الدين (١٣٣) » .

ومن اليسير أن ندرك كيف أن تعاليمهم ، وربما موقفهم الديني أيضاً ، وإهالهم لشعائر الإسلام إهالاً دفع بهم في كثير من الأحيان إلى حد إنكار كافة فرائضه وسننه (١٣٤) ، وقد جرّ عليهم المحجبات القاسية والحملات العنيفة . وقد أتاح الصوفيون ، بسبب حسن نيتهم وإخلاصهم ، المجال لفقهاء السنة لاتهامهم بالزندقة ، وهي تهمة يقيم بها كل من يفكر تفكيراً حراً ولا يسلك سبل السنة المعبدة .

لقد كان هؤلاء الصوفيون يتحدثون بلغة لا بد أنها بدت شديدة الغرابة والشذوذ في نظر فقهاء أهل السنة ، الذين وصموا أبا سعيد الخراز بالكفر لورود العبارة التالية في إحدى مؤلفاته : « إن من يعود إلى ربه يتشبت به وينتهي إلى جواره ، وينسى كل ما سواه ، ولو سأله عن مآتاه ومآبه ، لا يقدر أن يحجب بشيء سوى الله (١٣٥) » .

وإذا بدت على عبارة كهذه شبهة الزندقة ، فكم يشتد عبوس الفقهاء وتجههم وجوههم من سماع أحاديث الصوفية في الفناء والبقاء واتحاد الإنسان بالذات الإلهية وغير ذلك ! وكم يهيج غضبهم من مشاهدة بدع التصوفة ، التي منها ما ظهر في عصر سابق كالرقص الصوفي !

وكان من ذلك أنه في نهاية القرن التاسع الميلادي ، عندما غلبت على بغداد الروح السنية المتعصبة ، تعرض كثير من مشاهير الصوفية للمطاردة والاضطهاد على أسلوب محاكم التفتيش (١٣٦) . وإن في كلمة الجنيد أحد كبار صوفي المدرسة القديمة وهي : « لا يصل امرؤ إلى مرتبة الحقيقة ، ما لم يعامله ألف صديق له كأنه زنديق (١٣٧) » ، دلالة قوية على روح هذا العصر ؛ فإذا اندفع أحد الصوفيين إلى أبعد من هذا المدى في نتائج الاتحاد بالذات الإلهية ، فصييره إلى الجلاد ، كما حدث للحلاج والسلمغاني .

١٥ — وإذا أردنا بحث العلاقة بين التصوف والإسلام السني ، فإنه يسترعى

انتباهنا خاصة ظاهرتان في كليهما دلالة على الرغبة في التوفيق بين النظامين المتعارضين : الأولى من جانب الصوفية ، والثانية من أهل السنة .

والأولى تبين لنا أن الصوفيين أنفسهم شعروا بالحاجة إلى أن يلففوا ولو ظاهرياً من حدة مناقضتهم لشعائر الإسلام ، وألا يخلقوا في نفوس خصومهم تحاملاً وهماً يصم الصوفية بجحدهم للإسلام .

كما أحسوا بأن الميل المضاد « للاسمية » الغالب على الصوفية أثار قلقاً واضطراباً شديدين ؛ حتى في البيئات الصوفية الأقل تطرفاً التي لم يَألم رجالها من الإضرار بالشرع الإسلامي وإهماله ، ونددوا بهذه الحركة ، ورأوا فيها نذير انحلال التصوف واندثاره (١٣٨) .

فالطريقة والحقيقة تفترضان وجود الشريعة ، وبدونها ليس للطريقة الصوفية أية دلالة ، لأن الشريعة هي الباب الموصل إليها : « واثبتوا البيوت من أبوابها » .

ولدينا أعم الشواهد وأقواها في الدلالة على رد الفعل الداخلي لحركة التصوف في رسالة الشيخ الصوفي الكبير ، عبد الكريم بن هوازن القشيري المتوفى سنة ٤٣٧ هـ سنة ١٠٤٥ م ، التي وجهها إلى الجماعات الصوفية في كافة أنحاء البلاد الإسلامية ، وهي رسالة لا ينبغي أن نتصورها شيئاً شبيهاً برسالة تبحث في واجبات الوعاظ ورجال الدين .

إنها كتاب ضخم جعلته طبعة القاهرة لا تقل صفحاته عن ٢٤٤ صحيفة من الطباعة الضيقة المتراسة ، ويشتمل على تصوير أعلام الصوفية الكبار ومنتخبات من حكمهم وأقوالهم المأثورة ، مضافاً إليها موجز للمبادئ الرئيسية للتصوف ، ويشيع فيه كله الميل إلى إقرار الوفاق والانسجام بين الشريعة والتصوف ، وإثبات أن الأقطاب الحقيقيين للمذهب الصوفي يستنكرون مناوأة الإسلام القائم ، ومن ثم يجب على الصوفي الصادق أن يكون مسلماً حقاً بالمعنى المصطلح عليه عند أهل السنة .

وهنا نلاحظ أن الحاجة لمثل هذا الكتاب تبين ، بجلاء المناوأة القوية التي عظمت واشتدت بين التيارين في القرن الخامس الهجري والحادى عشر الميلادى .

يقول القشيري لأصحابه : « اعملوا أن المحققين من هذه الطائفة انقرض أكثرهم ، ولم يبق في زماننا هذا من هذه الطائفة إلا أثرهم ؛ حصلت الفترة في هذه الطريقة ، لا بل اندرست الطريقة بالحقيقة ؛ مضى الشيوخ الذين كان بهم اعتداء ، وقل الشباب الذين كان لهم يسيرتهم وسنتهم اقتداء ؛ وزال الورع وطوى بساطه ، واشتد الطمع وقوى رباطه ، وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة ؛ فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة ، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، واستخفوا بأداء العبادات ، واستهانوا بالصوم والصلاة ، وركضوا في ميدان الغفلات . . . ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال ، وادعوا أنهم تحرروا عن رق الأغلال وتحققوا بحقائق الوصال . . . وأنهم كوشفوا بأسرار الأحدثية ، واحتفظوا عنهم بالسكينة ، وزالت عنهم أحكام البشرية » .

ولعلاج هذه الحالة كتب القشيري رسالته التي كان لها دوى عظيم في العالم الصوفي ، وساعدت على إعادة الروابط التي كادت أن تفصم بين السنة والصوفية .

١٦ — والظاهرة الثانية التي بقي علينا أن نذكرها هي إحدى الظواهر القوية الأثر ، التي بدأت عهداً جديداً في تاريخ العلوم الدينية الإسلامية ، وقد ظهرت بعد القشيري بقليل ، وهي التي تمثل الجهود التي بذلت للتوفيق بين التصوف والشريعة والتي صدرت من الناحية المقابلة للناحية السابقة .

فبينما أخذت الحركة السابقة على عاتقها أن تناهض عدمية « nihilisme » الصوفيين لأنها كانت رد فعل من الإسلام السنّي لمقاومة تعاليمهم ، نرى حركة مقابلة ، وهي تسرب الآراء الصوفية وانتقالها إلى أهل السنة .

وتربط هذه الظاهرة باسم أحد فقهاء الإسلام الأعلام وهو أبو حامد محمد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ سنة ١١١١ م ، المعروف عند جدلي أوروبا المسيحيين في العصور الواسطي باسم Algazel, Abuhamet .

وكم كان أثر الغزالي قوياً فعالاً في المسائل والموضوعات الدينية الإسلامية كما وصلت إليه حتى عصره من نمو وتطور ، وكان الفكر الديني في عهده قد غمره الجدل الفقهي ودقائق الكلاميين المتتوية ، وهو ما نتج عن تطور شريعة الإسلام وعقيدته .

ولقد اشتغل الغزالي نفسه بهذه العلوم ، وكان أستاذاً قديراً وكاتباً مجيداً بكل معنى هاتين الكلمتين ، وكان إحدى مفاخر المدرسة النظامية التي أسست ببغداد في ذلك الوقت ، وكتابات الفقهاء تعد مرجعاً من المراجع الرئيسية في المذهب الشافعي .

وقد أنهت سنة ١٠٩٥ م الأزمة النفسية التي صادفته في حياته ، بأن انقطع عن جهوده العلمية الموفقة ، وزهد المنزلة الرفيعة التي أكسبه إياها توفيقه في الدرس والتعليم واعتزل ليقتضى ما بقي من حياته مستغرقاً في التأمل والتفكير ، وليطوى نفسه في عزلة الصوامع النائية عن مساجد دمشق وبيت المقدس .

ومن هذه الصوامع ألقي نظرة فاحصة ناقدة على التيارات الغالبة على الروح الدينية الإسلامية التي جهد كثيراً للتحرر منها ظاهراً وباطناً بعزله واعتكافه .

وكان من نتائج تحرره من هذه الاتجاهات والتيارات ، التي أدرك شدة ما تجلبه من ضرر ومفسدة بالمثل العليا الدينية : في الحياة العلمية والعملية ، أن أخرج للناس كتباً محكمة رصينة ، خالف فيها أسلوب الفقهاء المزهوين بعلمهم ، وعرض فيها مناجاة منسقة متماسكة ، رأى وجوب الأخذ به لإعادة بناء العلوم الدينية الإسلامية ، كما أنه في مباحثه الأخرى التي هي أقل بسطاً وتفصيلاً كشف في عبارة قوية أخاذة بعض نواحي فكره الديني .

وقد رأى على الأخص هذا الخطر محسباً في عنصرين من عناصر النشاط في العلوم الشرعية ، كانا في نظره من الأعداء الديانة القلبية النفسية ، وهما : الدقائق الجدلية في العقائد ، والتفريعات المتتوية في الفقه ؛ وهما ماعمر ساحة العلوم الدينية ، وقوض صرح الروح الدينية العامة . كما خاض بنفسه ضروب الفلسفة ومسالكها ، ولم يستطع أثبتة أن يتخلص تخلصاً تاماً من الأثر الذي كان لها في تكوين فكره الديني (١٣٩) .

ومع ذلك فهو في إحدى مؤلفاته التي ذاع صيتها بين السكّاب الفلسفية في العصور الوسطى وهو : « تهافت الفلاسفة » ، أعلن حرباً لا هوادة فيها على فلسفة ابن سينا المشائية ، مظهراً ما اشتملت عليه من ضعف وتناقض ، كما أنه ندد بمغالطات الكلاميين في أقيستهم ، وعدها إسرافاً عقلياً لا غناء فيه ، يكدر صفاء العاطفة الدينية وصدق انبعاثها ، ولا يتفق مع بساطة الفكر الديني وخفة مؤونته .

بل إن هذه المغالطات في رأيه ضارة وخيمة العاقبة ، ولا سيما إذا تجاوزت جدران المدارس الكلامية — كما يطالب بذلك الكلاميون — واستقرت في أذهان العامة ، فلا ينالون منها إلا بليلة فسكرهم وزعزعة إيمانهم .

وقد وجه الغزالي هجمته ، بدرجة أشد وأقوى ، إلى أهل الفقه ومجادلاتهم الشرعية ، واستطاع هنا أن يستعين بتجاربه الشخصية ؛ فهو من أجل أن يعتكف في صوامع النساك ترك منصبه الكبير في أعظم جامعة إسلامية ، بل إنه نبه ذكره وعلا شأنه بما صنفته من مؤلفات في علوم الفقه التي جرد عليها فيما بعد سهام نقده .

وعلى الرغم من تسليمه بقيمة هذه الأبحاث وخطورها في الحياة العملية ، فقد أخذ يستنكر منذ ذلك الوقت ، ما يصنعه الفقهاء من مزج أمور الدين بالمجادلات الفقهية ، وذهب إلى أن هذا النوع من الدراسات التي خلغ عليها أصحابها المتفهبون المزهوون ثوب القداسة وجلالة القدر ، ليس هناك ما هو أبعد منها عن الدين وأكثر التصاقاً بشئون الدنيا ، وليس ما هو أقوى منها ارتباطاً بمطالب العصر ومقتضياته .

فالنسبة في الآخرة لا يضمنها المرء البحث في الأحكام الشرعية المدنية في عقود البيع وقواعد الإرث وسائر التعقيدات والدقائق والتفاريع ، التي أضيفت إليها خلال العصور المختلفة ، والتي ثبتت دعائمها ، بعد أن أحلها أصحابها مكانة دينية عالية ليست أهلاً لها ، وأصبحت ذريعة للفساد الخلق عند من يعدها أعظم عناصر علم الكلام قيمة وخطراً ، واتخذها فقهاؤها وسيلة لإشباع مطامعهم الدنيوية والاسترسال في غرورهم الكاذب .

كما ذم الغزالي كذلك الأبحاث الملتوية والمنازعات التافهة في الخلافات التعمدية بين المذاهب ، وندد بها في عبارات قوية قارصة ، معتبراً إياها اشتغالا بما لا طائل تحته ، وبما هو أدعى إلى إفساد الروح الدينية ^(١٤٠) ، وأشار بوجوب تنمية الشعور الديني في النفس كتجربة ذاتية قلبية بين المرء ونفسه ، وذلك بدلا من العناية بالطرائق الجدلية والكلامية الخاصة بأهل الفقه والمقائد .

وأخيراً وجد أن لب الحياة الدينية وجوهرها ، هو أن يسمو الإنسان بنفسه

إلى حالة التأمل والشعور بالتوكل ، على أن تكون محبة الله الباعث الرئيسى لكل ما يصدر عنه من فعل . وكما حلل العواطف الخلقية تحليلاً عاماً فى قدرة بارعة ، فقد أفرد فى دراسته بحثاً عميقاً مستفيضاً عالج فيه الباعث الرئيسى ، وأرشد عن الطريق الذى يجب أن يسلكه لبلوغ هذه الغاية .

وبهذه المبادئ خلاص الغزالى الصوفية من عزلتها التى ألفاها عليها . وأنقذها من انفصالها عن الديانة الرسمية ، وجعل منها عنصراً عادياً مألوفاً فى الحياة الدينية فى الإسلام ، ورغب فى الاستعانة بالأراء والتعاليم المتعلقة بالتصوف لى ينفث فى المظاهر الدينية الرسمية الجامدة قوة روحية .

وقد اندمج الغزالى فى سلك الصوفيين ، وعاش على طريقتهم ، ولم يبعده عنهم إلا رفضه غايتهم المثلثى وهى الحلول . وإنكارهم لأحكام الشريعة واحتقارهم لها . ولم يخرج الغزالى بمأراى عن جادة السنة ، إنما رغب فحسب فى أن يجعل لتعاليمها وأحكامها تأثيراً على حياة المسلم أعظم نبلا وأوثق اتصالاً بالقلب ، وأن يقرب بينها وبين المثل الأعلى الذى يبغيه ويحبذه للحياة الدينية .

ومن جيد حكمه : « فاعلم أن الساعى إلى الله تعالى لينال قربه هو القلب دون البدن ، ولست أعنى بالقلب اللحم المحسوس ، بل هو سر من أسرار الله عز وجل لا يدركه الحس (١٤١) » .

وقد عالج الأحكام والسنن الشرعية من هذا الوجه وبهذه الروح ، فى مؤلفه المنسق الكبير الذى توجه بهذا العنوان الفآخر : « إحياء علوم الدين » ، لوثوقه بقيمته فى الإصلاح والتهديب ، ولافتناعه بأن العناية قيّمته ليعث فى الرفات الهامدة للفقه الإسلامى الرسمى حياة جديدة .

وقد حذا حذو من سبقه من المصلحين ، وجعل نفسه من زمرتهم ، لأنه اجتنب الاستعانة بفكرة التجديد ، ولم يعتبر عمله تجديداً ، وإنما هو إعادة السنن القديمة إلى حالها الأول ، تلك السنن التى تطرق إليها التغير والفساد فى العصور التالية .

كما اتجه نظره فى حماسة وإعجاب إلى الحياة القلبية الصادقة المفعمة بالإيمان التى كان يحياها السامعون فى عصور الإسلام الأولى ، وعزز انتقاده واستنكاره بما ساقه

من الأمثلة المستخلصة من عصر الصحابة ، وبهذا جمل مذهبه متفقاً مع السنة .
إنه في الجو الديني الذي أحاط بعصر الصحابة ، لم يرتكز التدين على الحكم
الجدلية أو الدقائق الفقهية ؛ ولذا أراد الغزالي أن يخلص الأمة الإسلامية من ضرر
الزخارف الكالية والزيادات الثانوية المفسدة للروح الدينية ، وأن يقوى الأثر التهديبي
للشريعة التي تعامى الناس عن مقاصدها وغاياتها .

وهكذا بدلا من شعور الاستنكار الصامت الضعيف الأثر الذي ملأ نفوس
الصوفيين ، بمن غمرتهم الفيوضات الربانية وتوثقت الصلة بينهم وبين مريدتهم
المخلصين ، ونأوا عن مسالك السنة الواضحة ، جاحدين الرسوم الدينية الجامدة
والمقائد اليقينية الجافة - نهض فقيه من فقهاء السنة الأعلام ، وهو الغزالي
الذي رفع صوت احتجاجه عالياً مستنكراً ما أصاب الإسلام من تحريف وانتكاس ؛
بسبب أخطاء أعلام الفقه ، وضلالات أساطين الكلام . وما حظى به الغزالي من
توقير واحترام في كافة البيئات الإسلامية كفقيه سني ، ساعد كثيراً على أن تسكل
محاولته بالنجاح .

ولم يصادف عمل هذا الفقيه الجليل القدر معارضة ما إلا من جانب القوم الذين
تعرضت مكانتهم الدينية الرفيعة للخطر بشكل جدي ، فلم تحدث هذه المعارضة إلا مرة
واحدة ، وكان ذلك في الأندلس ، حيث قامت جماعة من الفقهاء لم يحتملوا الخط من
مقامهم ، فأوتدوا النار لإحراق كتاب الإحياء ؛ غير أن هذا لم يكن سوى مقاومة
عارضة لم يكن لها أثر دائم ، كما أن أهل الأندلس أنكروا ما صنعه فريق من فقهاءهم^(١٤٢)
وإن ما بُذل من محاولات يائسة قصد بها منع تدول هذا الكتاب ، لم يحل دون
انعقاد إجماع السنيين على أن ينقشوا على لوathsهم مذهب الغزالي بعد ذلك بزمان قصير ،
وأن يحيطوا شخصه بهالة القداسة ، كما حباه الخلف اعترافاً بفضلته بلقب « محيي الدين »
و « المجدد »^(١٤٣) ، الذي أرسله الله تعالى لتفادي زهاب ريح الإسلام في فترة الانتقال
المضطربة الواقعة ما بين القرنين الخامس والسادس في حياة الإسلام .

وقد عُدد « الإحياء » كأنه أبدع كتاب ألف في العلوم الدينية لإحاطته بها بين دفتيه ،
حتى قيل فيه : « كاد الإحياء أن يكون قرآناً »^(١٤٤) . واعتبرت السنة الإسلامية

الغزالي حجة ثقة محتج به ، ولآرائه فصل الخطاب ؛ وصار اسمه شعاراً لتوحيد الصفوف في سبيل مكافحة الميول المعادية للإجماع ، كما أصبحت جهوده وتواليقه بعض أحجار الزاوية العظيمة الخطر في تاريخ الإسلام التهديبي والخلقى (١٤٥).

١٧ — وإذا أمكننا أن نحارى المسلمين في اعتبار الغزالي مجدداً للإسلام ، فإننا نريد أن ننوه أيضاً على الأخص بقدر الغزالي في ناحية من نواحي الفكر الدينى ، وهذا فضلاً عن الفكرة الدينية العامة التى أشاعها ، وبالتى رفع بها من شأن الآراء الصوفية وجعلها من العوامل الفعالة فى الحياة الدينية فى الإسلام .

لقد ترفعت أغلب المذاهب الحكيمة والمبادئ الرشيدة ، التى وضعها أئمة المسلمين فى صدر الإسلام ، عن مجازاة الميل إلى التكفير وذلك بصفة واضحة قاطعة ، وجهدت فى أن تبين مراراً أن المرء ينبغى أن يحذر من أن يصم بالكفر (١٤٦) — بسبب الاختلاف فى رأى — مسلماً من أهل الصلاة (١٤٧) أو من أهل القبلة .

ولدينا بيانات حجة الفائدة تتعلق بهذا الموضوع ، دونها المقدسى (١٤٨) الجغرافى (حوالى سنة ٩٨٥ م) ، الذى اهتم فى دراسته للعالم الإسلامى اهتماماً خاصاً بالنواحي الدينية .

والعقائد الإسلامية لا يمكن المقابلة بينها وبين العناصر الدينية الأساسية فى أية كنيسة مسيحية ، فليس فى الإسلام مجامع دينية يحمى فيها وطيس المناقشات والمجادلات ، حتى يصل المجتمعون بعد ذلك إلى وضع القواعد الدينية والصيغ الاعتقادية التى يتتبع اعتمادها بعد ذلك كرمز يدل على الدين الصحيح ؛ ولا توجد فى الإسلام وظائف كهنوتية أو سلطة دينية تمثل المعيار القويم للسنة .

ولا يوجد تفسير للنصوص المقدسة أقره المسلمون وحده دون غيره ، واعتمدوا عليه فى استخلاص عقائدهم ومناهج مذاهبهم .

والإجماع ، وهو السلطة العظمى عندهم التى يرجعون إليها فى المسائل الدينية النظرية والعملية ، هو قوة يتسع مدى استخدامها ويتعذر ضبطها وتحديداتها ، بل إن فكرة الإجماع ذاتها وضع لها الفقهاء تعريفات متباينة ، ومن العسير ، فى المسائل الاعتقادية خاصة ، الاتفاق على ما ينبغى اعتباره إجماعاً دون نزاع أو جدال ، فما يراه فريق فى مسألة قد لا يراه فريق آخر .

وإذا تطلبنا في نطاق السنة الإسلامية من عدد من كبار العلماء المختفي النزعة ممن يعدّون من الأئمة الثقات الذين يعتد برأيهم ، ويعتبر هذا الرأي عنصراً أساسياً للإيمان الصحيح في الديانة المحمدية ، أن يحددوا لنا ما ينبغي أن نفهمه من كُتبي : كفر وزندقة ، نتلقى منهم أشد الإجابات تبايناً وأكثرها تناقضاً وذلك ما لم نتقدم لأشخاص ذوي نزعة مذهبية متمسكة من جامدى الفكر .

وهذه الإجابات تصدر عن أصحابها وهم يعلمون بقيمتها النظرية البحتة ، لأنه من القسوة أن يؤدى مدلول هذه التعريفات إلى البت في مسألة حياة الإنسان أو موته .

« لأن الكافر الذى صح كفره يطرد وينبذ ، ولا يبقى أهلاً لأن يتعامل الناس معه في أية تجارة ، ولا يؤكل ، ونكاحه باطل ، وينبغي اجتنابه وازدراؤه ، ولا يُصَلَّى وراءه إذا أمَّ بالناس ، ولا يؤخذ بشهادته أمام القاضى ، ولا يُقبل ولياً لامرأة في نكاحها وعند موته لا يُصَلَّى عليه ، وقيل إهدار دمه يُرغَّب في العودة إلى الإسلام ويستتاب ثلاث مرات ، كما لو كان مرتدّاً ، فإذا لم يتب وجب قتله ^(١٤٩) » .

وهذا قول ينطوى على شدة بالغة ، غير أنه لا يفكر في تنفيذ هذه الفكرة حقيقة إلا قليل من الناس ، وقد يكونون أقلية ضئيلة من متمسكي الحنابلة ^(١٥٠) .

ومما يدخل في باب الزيف في العقائد ، الأخذ بمبدأ حرية الإرادة الذى يرى أن الله لا يخلق أفعال الناس ، وإنما هم الذين يخلقونها . ولقد أثر عن النبي أنه قال : القدرية مجوس هذه الأمة » .

وشدّد المسلمون النكير على أصحاب هذا الرأى واتخذوا حيالهم موقفاً بالغا في الشدة ، فضلاً عن أن كتب التوحيد لا تقتصر في إطلاق كلمات « الكفر والفسق » على ذوى النحل الاعتقادية الحائدة عن جادة السنة والخارجة على الإجماع .

ولسكنما نرى أن قوماً كهؤلاء ، كانوا في صدر الإسلام والعصور الأولى للسنة موفورى الكرامة ، ملحوظى المكانة من الناحية الاجتماعية ، بل كانوا يمدون فقهاء ثمة في مسائل الشرع والعقائد ^(١٥١) .

وقلما كانوا يضارون في آرائهم أو يعرضون لشيء من الاضطهاد ، ما لم نجد فيما

كان يبديه كبار أهل السنة من علامات الازدراء والاشتمزار نوعاً من المضايقة الشديدة، وما لم تتغال في تقدير حالات التطرف الفردية اعتماداً على أنها تمثل حكم الرأي العام . ولم تؤخذ بالشدة والصرامة إلا الآراء والمذاهب المناوئة للدولة^(١٥٢) ، وسنلاحظ في حركة الشيعة بعض النقط التي تتلاقى فيها العقائد بالقانون العام . ففي ميدان العقائد قلما يُحال بين المذاهب الاعتقادية وبين حرية نموّها وتقدمها .

وهنا أساس هذه الظاهرة الهامة ، وهي أن الإيمان بمجموع العقائد الإسلامية ليس حتمياً في كثير من الأحيان ، ولا يعد المسلم مسئولاً عنه ، وهذا التحرر من الإلزام والمسئولية يبدو في صورة شاذة غير مألوفة .

على أنه لم يكن من النادر أن تنسرب إلى العقائد طائفة من الآراء الغربية التي يمكن اعتبارها تفسيراً فكاهياً للدقائق التي يعرض لها السكلاميون بصورة جديدة ، والتي يمكن النظر إليها كجهد بذلوه للمبالغة في التفرعات الاعتقادية إلى حد اللغو والسخف ، أكثر مما نعدّها تعبيراً عن آراء يؤمنون بها في غمار المناقشات في المسائل الاعتقادية التي وصلوا بها إلى غايتها .

ولم تتجه الرغبة الجديدة إلى تطبيق الأحكام والعقوبات ، التي تسرى على الكفرة والزنادقة من الوجهة النظرية ، على أصحاب هذه الشنع والضلالات إلا في القليل النادر ، وفي بعض الحالات التي بدت على الأخص على جانب كبير من الخطورة .

١٨ - غير أن روح التسامح لا تميز إلا العصر القديم الذي لم يكن النزاع فيه بين الآراء المتضاربة ، على كثرة ما شاهده من الخلاف في الرأي ، قد بلغ حد التعصب المتحيز . ولم تبد روح التعصب المقونة من الجانبين : « جانب السنيين وجانب العقلين » ، إلا بعد نقشي روح الجدل في العقائد^(١٥٣) .

ومما بلغنا عن أخبار الأشعرى ، وهو في لحظات الأخيرة ، ما روى من أنه استقدم وهو على فراش الموت ، إلى بيته الذي توفي فيه بيمداد أبا علي السرخسي ، واستطاع رغم انحلال قواه أن يتمم بهذه الكلمة : « أشهد أنّي لم أكفر أحداً قط من أهل القبلة » .

ذلك بأن المسلمين يتجهون بأرواحهم نحو موضع واحد للعبادة ، وما يفترق فيه بعض الناس من غيرهم إن هو إلا خلاف لفظي في التعبير . حقيقة ، إنه في رواية أخرى كان آخر ما فاه به هو لعن المعتزلة ، وإنى أميل إلى الأخذ بالرواية الأخيرة وتوثيقها ؛ فإن روح هذا العصر المليء بالفتن المذهبية ، تتلاءم كثيراً مع الميل إلى التكفير أكثر من الميل إلى إشاعة التسامح وتقريب شقة الخلاف .

وليس عبثاً ما ورد في عبارة قديمة ، وهي : « تنحصر عبادة التكلمين في تشم الزندقة » (١٥٤) . وتعطينا المؤلفات الكلامية صورة صادقة عن هؤلاء الجهابذة ، إذ يكثر فيها التراشق بألفاظ الكفر والزندقة ، وتوجيهها إلى من يجرؤ على مخالفة المؤلف مخالفة يسيرة .

وخلال هذه المنازعات والصيغ والتفريعات المليئة بالمغالطات ، نجد الصوفية وحدها هي التي يفوح منها عبير التسامح ، وقد رأينا أنها بلغت المدى الذي أنكرت فيه المعالم الأصلية للدين . على أن الغزالي لم يتابعها إلى هذا الحد ، فكتاباتاته لا ينضب معينها ولا تضعف قوتها عندما يعتمد إلى الغض والتحقيق من شأن كافة الصيغ والمغالطات الاعتقادية ، التي يدعى أصحابها أنها من القدسيات ، وأن الإنسان يتعذر عليه بدونها النجاة والخلاص .

وكم يسمو أسلوبه المذهبي الحالف إلى بلاغة مؤثرة أخاذة حينما يعمل على مكافئة مثل هذه الادعاءات ودحضها ! وقد أفرد لمذهب التسامح مؤلفاً خاصاً عنوانه : « فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » ، أبان فيه للمسلمين أن الاتفاق على الأركان الرئيسية للدين إنما هو محك الإيمان ، وأن الخلاف بصدد الفروع الاعتقادية والتعبدية ، حتى ولو شمل إنكار الخلافة التي يقرها أهل السنة ، وما يترتب على هذا الإنكار من الاتجاه نحو الشيعة ، لا يمكن أن يمد أساساً للتكفير ، فأوصى المسلم قائلًا : « الوصية أن تكف لسانك عن أهل القبلة ما أمكنك ، ماداموا قائلين لا إله إلا الله محمد رسول الله غير مناقضين لها » .

هذا ، وقد الغزالي العظيم في تاريخ الإسلام هو في بعث هذا المبدأ القديم ، وتذكير إخوانه في الدين به ، واصطناعه له اصطناعاً جدياً كسب له الأنصار والأتباع ؛

وهو بهذا كما رأينا لم ينشأ فكرة جديدة ، ولكنه حدد طريق العودة إلى فضائل العصور الماضية وروحها المثلى .

وليس أدنى مما سبق حجة وصدقا أنه أيقظ تلك الروح التي تنسكبها الناس وأنكروها ، فأغناها بعناصر صوفيته التي ألهمها ؛ وأنه تجافى المنازعات الاعتقادية والفقهية وتفادها ، تلك المنازعات التي تؤدي إلى التفرقة والانقسام ؛ وأنه نبذ الحكمة المذهبية التي يعتد بها أصحابها وينكرون سواها ؛ وأنه رغب في توجيه نفوس إخوانه في الدين نحو الإيمان القلبي الصميم الذي يوحد الصوفوف ويلمّ الشعث ، نحو العبادة التي تقام معاينها في القلوب ؛ وقد كان هذا أعظم أثر للصوفية في التكوين الديني للإسلام .

« وبعد ! هكذا رأينا المؤلف ، ومن أشار إليهم من الباحثين المستشرقين ، جهدوا في محاولة التبدليل على أن التصوف الإسلامى — في أصوله وطرائفه ونعوه وتطوره — يرجع إلى عوامل مختلفة غريبة عن الإسلام ، وهم ، فيما ذهبوا إليه من هذا الرأى ، مابين غال ومعتدل في تقدير قيمة هذا العامل أو ذاك من تلك العوامل الأجنبية . ونحن ، وإن كنا لانستطيع أن ننكر أثر هذه العوامل أو بعضها لانستطيع كذلك أن نذهب كما ذهبوا إلى أن التصوف الإسلامى ، وبخاصة التصوف الحق منه ، مدين لها في أصوله ومقوماته ونظرياته وضرائفه .

إذا كان الزهد هو الخطوة الأولى إلى التصوف ، وإذا كان التصوف يقوم مع هذا على رياضة النفس وذكر الله والتفكير فيه ، وإذا كانت غاية التصوف حب الله والمعرفة الكاملة للمدينة ؛ إذا كان ذلك كذلك ، كان من الحق أن يقرر الباحث المنصف أنه في العين الأولى للإسلام (القرآن والحديث) ما يصح أن يكون أصلا لهذا التصوف .

لقد نهى الإسلام عن الرهبانية ، وحذر من الغلو في الدين والعبادة ، وجعل لنا أن نتناول من طيبات هذه الحياة من غير إسراف ؛ ولكنه مع هذا كله ، نهى عن الإخلاذ إلى هذه الحياة الدنيا ، وبين أنها لعب وهو ، وأنها لهذا ليست لإمتاع الغرور . فإذا أضيف إلى هذا سيرة الرسول ومحبه الأكرمين ، كان هذا وذاك هو السبب فيما نعرف عن كثير من المسلمين من الزهد الذى يزعم الزاعمون رجوعه إلى المسيحية وورهبانيتها . وقد كنا نسمع لهم لو قالوا بأن المبالغة في الزهد هى التي ترجع إلى المسيحية أو الهندية على ما يريدون .

وفي القرآن والحديث بعد هذا ، كثير من الحث على ذكر الله والتفكير فيه : « وأذكر ربك في نفسك تضرعا وخفية » ، « الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض » . كما فيهما تصريح بأن الله يحب من يشاء من عباده ؛ فإذا أحبه كان سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها . وفي القرآن — بله الحديث — كذلك ما يشير إلى مذهب المتصوفة في المعرفة الحقة ، وأنها هى التي تكون من لدن الله ، وتنال بالرياضة وجلاء القلب حتى يكون كالمرآة . إننا قدرنا ما يشير =

== إلى ذلك في قصة العبد الصالح (الحضر عليه السلام) الذى أتاه الله من لدنه علماً ، وفى قوله تعالى في آية أخرى : « واتقوا الله ويعلمكم الله » ، فإن من السهل ، إذا قرنا هذه الآية بالآية التى جاءت في قصة سيدنا الحضر ، أن نرى أن هذا العلم هو ما يكون من الله مباشرة لا بطريق النظر والاستنتاج ، وأن طريقه هو تقوى الله ؛ وما هذا إلا المعرفة التصوفية ، التى طريقها الرياضة والمحاهدة وصالح العمل .

نعتقد بعد ما تقدم كله ، وهو قليل من كثير يمكن التقدم به في هذا المجال ، أن من الحق أن نقرر أن التصوف الحق نشأ في الإسلام ومن الإسلام ، وكان القرآن وحديث الرسول وسيرته معينه الأول ومصدره ، ثم عملت الثقافات الأجنبية الدخيلة عملها فيه وفى غيره من مظاهر الفسك الإسلامى وكان تأثيره بتلك الثقافات قوياً وضعيفاً حينئذٍ آخر ، ولات حين تفصيل ذلك كله .

أما نظريات وحدة الوجود والاتحاد والخلول ، ونحوها من الآراء الخاطئة ، فهى حقاً دخلت التصوف من ناحية تلك الثقافات الأجنبية ، وذلك ما يسرنا تقريره والإعلان به .

الفرق

١ - يُنسب للإسلام عادة كثرة فرقه الدينية وتعددتها ، وتباين تعاليمها وتنوعها ، وذلك إلى الدرجة التي لا يسمح بها التقدير المتزن للوقائع الصحيحة المستنبطة من تاريخه .

ويرجع أغلب الخطأ في هذا إلى علماء الكلام المسلمين أنفسهم ؛ إذ أساءوا فهم حديث من الأحاديث النبوية قصد به في الأصل تمجيد الإسلام وإعلاء شأنه ، فخصه بقدر من الفضائل والمزايا ، بلغت في عددها ثلاثاً وسبعين ، تقابلها من فضائل اليهودية إحدى وسبعون ومن المسيحية اثنتان وسبعون ، ففهمها الكلاميون على أنها ثلاث وسبعون فرعاً أو فرقة .

وقد استرسلوا ، اعتماداً على هذا التخريج ، في الإكثار بقدر استطاعتهم من تعداد الفرق الزاهية كلها في النار ، ما عدا « الفرقة الناجية » التي يُفصى مذهبها وحده إلى النجاة والخلاص ، أي تلك التي توافق السنة ^(١) . وقد أوجدت البيئات الأخرى التي هي أقرب من هؤلاء إلى روح التسامح ، والتي تستطيع أن تستشيد بالغزالي ، تأويلاً لهذا الحديث يتلاءم مع العقلية المتسامحة ، وهو : « كلها في الجنة إلا الزنادقة » .

هذا الفهم الخاطيء للحديث الإسلامي ، الخاص بفضائل الإسلام الثلاث والسبعين وتخريجها على أنها فروع أو فرق ، أثر أحياناً في آراء الغربيين وتصوراتهم ؛ فلم يقتصروا على اعتبار المذاهب الأربعة فرقاً دينية ، ولكنهم حسبوا أيضاً أن من الفرق الدينية ما ظهر في الإسلام من الخلافات الاعتقادية والمذاهب التي حادت عن جادة السنة ، على الرغم من أنه لم يتح لها أن تؤسس فرقاً دينية منشقة .

فما يدل مثلاً على الجهل بتاريخ الإسلام جهلاً تاماً ، وضع العترة في عداد الفرق . ولا شك أن التسكلمين عمدوا بحض إرادتهم إلى أن يكفر بعضهم بعضاً ،

لمجرد الخصومة في الرأي ، وأنكروا أحياناً بصورة جدية أن خصومهم من المسلمين ، وطبقوا فعلاً ما يترتب على هذا التفكير من آثار عملية . فالولد السني لا يرث أباه الذي شايع المعتزلة في قولهم بمبدأ حرية الإرادة ، وذلك لأن اختلاف الملة يحول دون الإرث كما تقضى بذلك الشريعة الإسلامية^(٢) .

غير أن هذا التغالي في التعصب لم يتفق مع الشعور السائد في الجماعة الإسلامية التي لم تتردد في أن تعد تطبيق هذه القاعدة في الموارث ، على هذه الصورة ، عملاً سفيهاً خاطئاً ، بعيداً عن محجة الصواب^(٣) .

إننا في الإسلام نجد أن الفرق الدينية الحقيقية التي يمكن أن تنطبق عليها هذه التسمية هي الجماعات التي تنسكت السنة وابتعدت عن التعاليم الإسلامية المعتمدة التي أقرها المسلمون في مختلف عصورهم التاريخية ، أي الأفراد الذين عارضوا الإجماع في المسائل الأساسية ذات الأهمية القصوى في نظر غالبية المسلمين .

والانقسامات الدينية التي من هذا القبيل والتي لا تزال قائمة في العالم الإسلامي في الوقت الحاضر إنما ترجع إلى أقدم عصوره التاريخية ، ولا تعزى كما قد يتبادر إلى الذهن إلى اختلاف وجوه النظر إلى المسائل الدينية ، ولكنها ترجع إلى مشكلات تتعلق بالتنظيم السياسي ، وهي مشكلات شغلت المحل الأول في تفكير المسلمين القدامى .

وفي الحق ، إن المسائل السياسية في جماعة بنت كيائها على أساس ديني ، لا بد أن تصطبغ بصبغة دينية ، وأن تتخذ المصالح الدينية مظهراً لها ، مما يضيف على المنازعات السياسية طابعاً خاصاً .

وإن الحركات التي أدت إلى الانقسامات الدينية الأولى في صدر الإسلام ترجع أهميتها — حقيقةً — إلى ما اشتملت عليه من المسائل والنظريات الدينية التي نمت وتفرعت في بيئتها العربية ، ثم لسا زادت وفرة وقوة بامتراجها بالناصر الخارجية والمؤثرات الأعجمية ، سرعان ما طبعت هذه النظريات انشاقات المسلمين بطابع ديني ظاهر .

ومع ذلك فقد شغلت المشاكل السياسية ، في بدء قيامها ، المحل الأول من عناية

المسلمين ، ثم لا يستهيا الاعتبارات الدينية وامتزجت بها كعامل من عوامل الإعداد والاختيار ، وتحولت حينئذ هذه الاعتبارات الدينية إلى مؤثرات فعالة وعناصر قوية عملت على استدامة هذه الانقسامات وإبراز ما يفرق بينها من وجوه الخلاف .

٣ — توفي النبي ، ولم يعرف المسلمون ، معرفة صحيحة لا يتطرق إليها الشك ، رأيه في ولاية الحكم في الجماعة الإسلامية ، فأصبحت المسألة المهمة الشاغلة لأذهان المسلمين هي الفصل في مسألة الخلافة ، وكان مما ضمن لعمل النبي دوامه واستمراره ما أصابه المسلمون من نجاح موفق في اختيارهم لخليفته .

غير أنه نشأ بين كبار الصحابة ، منذ بدأت مشكلة الخلافة ، حزب يقيم على الطريقة التي انتُخب بها الخلفاء الثلاثة الأول وهم أبو بكر وعمر وعثمان ، الذين لم يراع في انتخابهم درجة القرابة من أسرة النبي . وقد فضل هذا الحزب بسبب هذا الاعتبار ، أن يختار للخلافة علياً بن أبي طالب ابن عم النبي وأدنى قريب له ، والذي كان فضلاً عن ذلك زوجاً لابنته فاطمة .

ولم يجد هذا الحزب فرصة مواتية ، يُسمع فيها صوته عالياً ، إلا حينما كان على رأس الدولة الإسلامية الخليفة الثالث عثمان أحد أفراد الأسرة الأموية ، التي كافح عميدها أبو سفيان ومعه بنو أمية الإسلام كفاجأ شديداً وهو في مهد نشأته . وذلك على الرغم من أن الأمويين اضطروا فيما بعد ، إذعاناً لما أصابه الإسلام من نجاح وقوة ، إلى الانصواء تحت لوائه والنبي على قيد الحياة

وإن ما ناله بنو أمية من نفوذ في الحكومة الإسلامية ، إبان خلافة قريبهم عثمان ، وما ترتب على ذلك من الاستئثار بامتيازات مادية في الدولة ، أدى إلى قيام الساخطين بالفتنة ، وتابعهم هؤلاء الذين أهملتهم الحكومة وتركهم جانباً ، ثم قتل الخليفة وبدأ النزاع بين حزب علي وأشياع الخليفة المقتول الذين هبوا منذ ذلك الوقت للمطالبة بدمه ، ثم أقروا بحق معاوية الأموي حاكم الشام في مطالبته بالخلافة .

ومن الإجحاف أن تنهم عثمان بضعف الإيمان أو بفتور الحواس للإسلام ، وذلك على الرغم من أنماه لعشيرة لم تعرف بصدق الإخلاص للدين الجديد ، ولم يكن في رأس الاتهامات التي وجهها الخصوم إلى عثمان اتهامه بعدم الاكتراث بأحكام

الدين . بل إنه لاقى منيته وهو مشغل بتلاوة القرآن ، وهو الذى كان موضع جهده وعنايته حتى انتهى فى كتابته إلى وضعه النهائى المحدود ، الذى لا يزال يعتبر حتى اليوم النص المعتمد للقرآن .

وعلى الرغم من الموقف الدينى الذى وقفه أبو بكر ، قامت فى عهده — إلى جانب الساخطين السياسيين — حركة كانت ضعيفة دون ريب فى أول أمرها ، وقد أوجدها ثوار دينيون رأوا فى عليّ أنه أحقّ دون غيره بالخلافة وأن الحق الإلهى قد خصّه بها . غير أن عليّاً لم يستطع أن يلبى الخلافة وأن يكون الرابع فى الترتيب فى قائمة الخلفاء بمعاونة هذا الفريق ، دون أن يجمع المسلمون على مبايعته فى كافة الأمصار ، فاضطر أن يناهزها بحاربة المطالبين بثأر عثمان وعلى رأسهم معاوية الأموى .

وقد تمكن معاوية وأصحابه خلال معركة صفين من ابتداع حيلة حربية بارعة عدّها أوحوست ميلر^(٤) « من أشنع المهازل وأسوأها فى التاريخ البشرى » ، وتوصلوا بها ، بعد معركة دامية كان ينبغى أن تفضى إلى اختلال صفوفهم واندحارهم إلى عقد هيئة للتحكيم .

وإذا حكمنا على عليّ من الناحية السياسية نجد أنه أظهر ضعفاً شديداً عندما أبدى موافقته على هذا الحل السلمى مظهراً ، الذى قصد به حسم المسألة المتنازع عليها ، فترتب على هذا أنه كان ضحية الخاتلة والدهاء على طول الخط ، فرجحت كفة خصمه . ولسنا بحاجة إلى بصيرة نافذة لنندرك أن هزيمته النهائية كانت أمراً حتمياً لا محيص عنه ، حتى إذا لم يكن خنجر قاتله قد وضع حداً نهائياً للنزاع الذى شغل به ونهض بأعبائه .

وقد كانت موافقة عليّ على التحكيم ، الباعث الأول لظهور إحدى الفرق الدينية فى الإسلام ؟ فقد كان فى معسكر الخليفة بعض المسلمين المتعصبين الذين رأوا أن الفصل فى موضوع خلافة النبي لا يصح أن يوكل إلى البشر ، بل ينبغى الاحتكام فيه إلى الحرب والكفاح وسفك الدماء .

وإذا كانت السيادة والسلطة مما يصدر عن الله ، فالحكم فيهما لا يحسن إخضاعه للاعتبارات البشرية أو الملائسات الدنيوية . وهكذا ، اتخذوا هذا المبدأ « لا حكم

إلا الله » شعاراً لهم وانسحبوا من جيش علي وأصحابه ، وعرفوا في تاريخ الإسلام ، بسبب انفصالهم « بالخوارج » ، وقد أنكروا حق كل من علي ومعاوية في الخلافة لأنهما استهانا بالدين وأخلاً بأحكامه .

وقد ظهر للخوارج أن ما صنعوه في حروب علي لم يكن في سبيل إعلاء كلمة الله « وحكمه » ^(٥) ولكن كان الباعث على إثارة هذه المنازعات والغاية فيها هو التماس المصالح الدنيوية والسعي للنفوذ والسلطان وتحقيق المطامع الشخصية ، وعندهم أن الخلافة ينبغي أن تعقد لأفضل أبناء الأمة الإسلامية عن طريق الاختيار المطلق من كل قيد .

وبعد أن اشترطوا حرية اختيار الخليفة استخرجوا من هذه المقدمة كل النتائج المنطقية المترتبة عليها ؛ فلم يقصروا الخلافة ، كما كان الحال إلى ذلك الوقت ، على قوم تمتعوا وحدهم بهذا الامتياز ، بل إنهم أنكروه على قبيلة قريش التي ينتمى إليها النبي ، وذهبوا إلى أن « عبداً حبشياً » لا يقل أهلية للخلافة واستعداداً لها عن سليل أعظم القبائل حسباً ونسباً .

ولسكنهم في مقابل هذا ، يشترطون في الخليفة أن يكون أشد الناس خشية لله ، وأعظمهم طاعة له ، وأقوامهم استمساكاً بالدين واتباعاً لأحكامه ؛ فإذا لم يف مسلكه بهذه الشرائط وقصرت سيرته عن إدراكها ، جاز للأمة أن تخلعه .

وقد شمل تشددهم أيضاً عامة الساميين فأقروا حكماً هو أقسى مما ذهب إليه أهل السنة ، وهم في هذه المسألة على طرفي تقيض مع المرجئة ، إذ جعلوا الأعمال جزءاً مكملًا للإيمان إلى حد أن مرتكب الكبيرة لم يقولوا بعصيانه فحسب ، بل عدوه كافراً ^(٦) ، فحق لعلماء الغرب أن يطلقوا عليهم « لقب متطهرو الإسلام » ^(٧) بسبب نزعة التشدد التي غلبت على أخلاقهم الدينية .

ومما عيز نظرياتهم الخلقية أنهم وثقوا الصلة بين الأحكام الفقهية والمثل الخلقية العليا توثيقاً تقصر السنة الإسلامية السائدة عن بلوغ مداه ، ويمكن أن تتخذ المسألة التعبدية القالية مثالا : حدد الفقه الإسلامي نواقض الوضوء ، وهي جميعاً بلا استثناء عبارة عن حالات وشرائط جثمانية .

وقد ارتضى فقه الخوارج هذا التحديد دون قيد أو شرط ، ولكنه أضاف إليه مع ذلك بعض الزيادات ، وإني لموردها بالمعنى من كتاب ظهر حديثاً عن ديانة هذه الفرقة^(٨) : « كما ينقض الوضوء ما يجرى على اللسان من كذب وغيبة يؤذى الجار أو يؤذى من لا يجزئ المرء على قول مثله في حضرته ؛ كما تنقضه السعايات التي ينشرها الحقد والعداء بين الناس ؛ وإن ما يفوه به المرء من سباب ولعنات وطعنات مقدعة في حق غيره من بنى الإنسان أو الحيوان لما يخرج من حالة الطهارة ويحتم عليه الوضوء قبل أدائه للصلاة » .

وهذا معناه أن الأكاذيب والبذاءات الخادشة للحياء ومالا يليق ، ويندرج معها تبعاً لذلك سائر النقائص والردائل ، لا تقل في نقصها للطهارة عن أثر القذارة الجنانية ، وإذن فالطهارة الخلقية من الفروض التي لا تصح الصلاة بدونها^(٩) .

هذه هي مبادئ في السياسة والعقائد والأخلاق ميزت المذهب الخارجى وطبعته بطابع خاص ، واتخذها الخوارج أسساً لمذهبهم ، وتابعوا كفاحهم لبنى أمية بعد أن استقرت الخلافة في أيديهم ، وصمموا بالفسق والمعصية واغتصابهم للحكم ، وأثاروا في وجه دولتهم الفتن والقلاقل في أطراف الإمبراطورية العربية الشاسعة . ولم تتألف من الخوارج جماعة محدودة ثابتة ، كما أنهم لم يجتمعوا على خلافة توحيد كلمتهم وتجمع شملهم ، بل أخذت جموعهم المتفرقة ، في أنحاء الدولة بزعامة رؤسائهم يقلقون الولاة وينابونهم ، مما استغرق جهود قواد الدولة الكبار في مكافحتهم ، هؤلاء القواد الذين يرجع الفضل في تثبيت دعائم الخلافة الأموية إلى مهارتهم وتوفيقهم الحربى .

وقد سارع إلى الانضمام إلى الخوارج الطبقات المعذمة الرقيقة الحال في المجتمع الإسلامى ، التي راقتها كثيراً ميول الخوارج الديمقراطية واحتجاجاتهم على مظالم الحكم والولاة .

وكانت ثورات الخوارج تُتخذ ذريعة لكل فتنة ترمى لناوأة الأمويين ، وتعمل بها البربر المستقلون في إفريقية الشمالية في الثورة التي قاموا بها في وجه الحكم الأمويين ، وقد غاب عن المؤرخين المسلمين أن يدركوا حقيقة المقاومة الوطنية المستميتة التي قام بها البربر .

إذ لم ير هؤلاء المؤرخون في ثورتهم سوى أنها فتنة من فتن الخوارج^(١) ، ولذا ثبتت في هذه البلاد دعائم المذهب الخارجي وظلت بها وقتاً أطول مما عاشت في البلاد الإسلامية الأخرى ، وقد اعتنقته هنالك جموع غفيرة من البربر أصحاب تلك البلاد .

وعكف الخوارج بعد إخماد فتيتهم وثوراتهم على الاشتغال بالدراسة النظرية لمذاهبهم الخاصة في السياسة والأخلاق والمقائد والعناية بها ، فند أن كفوا عن مناهضة الحكومات القائمة ومناوأتها بالسلاح ، أخرجوا عدداً كبيراً من المؤلفات الفقهية والكلامية ؛ وكان أوسع الناس خبرة بأحوالهم الأستاذ موتيلنسكي ، ناظر مدرسة قسطنطينية بالجزائر ، الذي شكلته العلوم الإسلامية بوفاته أخيراً (سنة ١٩٠٧) .

وكما أن الخوارج ظهروا في صدر الإسلام إبان حروبهم وفتنهم على شكل طوائف وجماعات متفرقة ، فإننا نلاحظ مثل هذه الفروق في تفصيلات مذهبهم ، وخاصة في الصيغ والعبارات والآراء التي تعزى عادة إلى رؤسائهم الأقدمين .

ولا غرابة في أن يشتمل مذهبهم عليها ، لأن قواعده تكونت في عهد هذه الفتن والحروب التي كان الخوارج فيها منقسمين إلى طوائف مختلفة ، وما يسترعى النظر أنهم في بعض المسائل الاعتقادية الهامة يقربون كثيراً من المعتزلة^(١١) .

وفي العهد الذي كان المذهب الخارجي فيه لا يزال مضطرباً مهوشاً لم يبلغ درجة التماسك والاستقرار ، ولم يصبح نظاماً وضعياً محكماً ، كانت قد ظهرت عند فقهاء الخوارج نزعات عقلية rationaliste دفعت بهم إلى التفكير في المسائل الدينية تفكيراً حراً ، وذلك عندما غلبت على مذهبهم المظاهر السلبية التي عارضوا بها مذهب أهل السنة .

وقد ظهر بينهم ، إبان معارضتهم للعقائد الإسلامية العامة ، حزب رأى أن يعتمد على القرآن وحده كمرجع للأحكام ، وأن يرفض ما عدا من السنن الماثورة لقصورها عن توضيح أركان الإسلام وضبط أحكامه^(١٢) .

وذهبت فرقة منهم إلى حد الطعن في سلامة السور القرآنية ؛ « فاليمونية »

أنكرت كون سورة يوسف من القرآن ؛ وزعم المجاردة أنها قصة من القصص وقالوا لا يجوز أن تكون قصة العشق من القرآن ، واستبعدوا أن تكون مساوية في المنزلة للسور الأخرى من كتاب مقدس أنزله الله (١٣) .

وذهب بعض أتقياء المعتزلة هذا المذهب في إنكار الآيات التي تصب الامنات على خصوم النبي — مثل أبي لهب — وشق عليهم أن يتصوروا أنها من أم الكتاب ، وأنها مما ينطبق عليه قوله تعالى : « بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ » (١٤) .

ومن السهل أن نفترض أن الخوارج في المسائل التعبدية والأحكام الشرعية يختلفون أحياناً عن أهل السنة (١٥) ، لأن فرقه عاشت وتعاليمهم تكونت بعيدة عن إجماع أهل السنة . وقد رغب أهل السنة في إبراز معارضة الخوارج للإجماع في مذاهبهم الأربعة الرئيسية ، فأطلقوا عليهم فيما بعد لقب الخوادم ، أى المنشقون الذين خرجوا عن نطاق الجماعة السنية ذات المذاهب الأربعة .

ولا يزال يوجد في أيامنا جماعات إسلامية تدين بالمذهب الخارجى . ومن بين فرق الخوارج العديدة التي كانت الفروق المذهبية سبباً في انقسامها — كما لاحظنا آنفاً — بقيت فرقة الإباضيين نسبة لمؤسسها عبد الله بن إياض (ويستحسن أهل إفريقية الشمالية أن ينطقوا كلمة إباضيين بالفتح (١٦)) .

ولا يزال الإباضيون يؤلفون جماعات عديدة في إفريقية الشمالية على الأخص (١٧) ، كما في مزاب في إقليم جبل نفوسة بطرابلس الغرب التي بعث أهلها بنائب إياض يمثلهم في مجلس المبعوثان بالقسطنطينية . ويوجد فريق آخر بزوارب إفريقية الشرقية أما الوطن الأصلي للإباضيين الذين يهاجرون إلى إفريقية الشرقية فهو بلاد عمان العربية . ويلاحظ أن الخوارج يعيشون في جوانب منعزلة بعيدة عن مواطن الاتصال بين الأمم ، ويقطنون بقاعاً تكاد تكون نسياً منسياً ، وقد حاولوا في السنوات الأخيرة أن يستنهضوا همهم ونشاطهم وأن يستعيدوا الشعور بكيانهم .

وربما أثارهم الاهتمام الذي لم يمد خافياً عليهم والذي أبداه علماء أوروبا نحو آدابهم ومؤلفاتهم ، فعمدوا في السنين الأخيرة هذه ، إلى طبع عدد من كتبهم الرئيسية في علم الكلام ، بل إنهم حاولوا بث دعاية هجومية في صحيفة أصدروها ، وإن كان لم يظهر منها فيما يلوح لى إلا بضعة أعداد فحسب (١٨) .

ففرق الخوارج ، من حيث الترتيب الزمني ، يمكننا أن نعدّها من أقدم انشقاق ديني حدث في الجماعة الإسلامية ، ولا يزال هذا الانشقاق باقياً في الجماعات الإسلامية المنفصلة عن مذهب أهل السنة ، وإنا نلمس في تاريخهم مثلاً سهلاً وأ نموذجاً قليل التعقيد يشرح لنا كيف نشأت الفرق الإسلامية وكيف اقتحم تيار الأفكار الدينية نطاق النزاع السياسي .

٣ - هذا ، وإن الانشقاق الديني الذي نجم عن معارضة الشيعة ومقاومتهم لهو أعظم خطراً في تاريخ الإسلام من حركة الخوارج .

إن أوجز الكتب الابتدائية عن الإسلام تبين على وجه التحديد أن الإسلام ينقسم إلى قسمين : السني والشيعي ، ويرتبط هذا الانشقاق الديني كما رأينا آنفاً ، بمسألة ولاية الحكم ؛ فإن الحزب المناصر لآل البيت قد شايع في عهد الخلفاء الثلاثة الأول ، حقوق البيت النبوي في الخلافة ، ملتزماً الهدوء والسكينة ، ودون أن يدخل مع ذلك في نزاع مكشوف للدفاع عنها .

غير أنه بعد مقتل عليّ أخذ في معارضة الدول غير العلوية التي اغتصبت الحكم واستأثرت به منذ انقضاء عليّ ؛ فاحتج أولاً على الأمويين ، ثم تابع احتجاجه ومقاومته للدول الأخرى التي جاءت بعدهم والتي لم تسلم بنظريته في الخلافة الشرعية الصحيحة ؛ وفي كل مرة يهضم الغاصبون حقوق آل البيت ، يهب أفراد هذا الحزب لمقاومتهم ، ومعارضتهم ما لآل البيت من عليّ وفاطمة من « حق إلهي » .

وقد نددوا بالخلفاء الثلاثة الذين سبّوا علياً ، ووصموهم بالاعتصاب والإثم والطغيان ، كما أضرموا في قلوبهم الحقد والرغبة في المقاومة ، وكلما واتهم الفرص كانوا يجهرون بالثورة والخروج على النظم القائمة للدول الإسلامية في كافة عصور التاريخ الإسلامي .

واضططبت هذه المعارضة بصيغة دينية بالنسبة لطبيعتها ، لأن الدوافع الدينية قد غلبت عليها ، وبدأ المعارضون بموضوع الخلافة ؛ فذهبوا إلى أن الرئيس الشرعي الأوحد للإسلام من الوجهة الدينية والدينية هو الإمام الذي خوّله الله الإمامة وخصه بها ، وليس ذلك الذي يتبوأ الخلافة ويتقلد الساطة عن طريق اختيار المساميين له ، وقد فضّلوا

أن يلقبوا الرئيس الأعلى والسليل المباشر للنبي الذي يدينون له بالطاعة في كل عصر بالإمام ، لأن هذا اللقب يدل في معناه على مقام ديني ومكانة دينية ملحوظة لا توجد في غيره من الألقاب .

والإمام الأول هو علي ، ويمده أهل السنة أنفسهم ، دون أن يمسوا حقوق أسلافه في الخلافة ، رجلاً ذا فضائل ومعارف تفوق المؤلف ؛ وسماه الحسن البصري « رباني هذه الأمة »^(١٩) .

غير أن الشيعة رفعوه إلى مرتبة أعلى من هذه ، فقالوا بأن النبي بثه علوماً كان يخفيها عن جمهور صحابته لأنهم لم يكونوا أهلاً لها ، وقد توارث العلويون هذه العلوم . وكما اختار النبي علياً وعينه صراحة ليكون خليفة له فيما بعث لأجله من هداية الأمة وحكمها وتدير أمورها ؛ فهو لذلك : « وصي » ، أي أنه انتخب برغبة النبي وإقراره . ومما يفرق من حيث المبدأ بين الشيعة وأهل السنة^(٢٠) أن يعمد المسلم إلى إنكار رغبة النبي وإقراره ، رعاية لمصلحة شخص من الأشخاص أياً كان هو ، وفي اعتقاد خصوم أهل السنة أن علياً له وحده الحق في لقب أمير المؤمنين^(٢١) وهو لقب حمله خلفاء المسلمين منذ عهد عمر ، ونجده محرفاً في مؤلفات الأوربيين الغربيين في العصور الوسطى ؛ فيكتبونه تارة « ميرامولين » Miramolín ، أو « ميراموملين » Miramomelin . أو « ميراموملي » Miramomelli^(٢٢) .

والخلفاء الشرعيون لعلي ، باعتبار أنهم أئمة ورثوا مرتبته في رئاسة الدولة وولاية الحكم فيها ، وفي العلوم والصفات الروحية التي اختص بها ، هم دون غيرهم السلالة المباشرة لعلي من زوجه فاطمة ، أي نسل حفيد النبي : الحسن أو ألاثم الحسين ، ويتبعهما سائر الأئمة العلويين . وكل إمام منهم وصي لسلفه الذي عينه بإقراره الصريح موافقاً للترتيب الآتي ، وجاعلاً إياه المرشح الشرعي للوظيفة الربانية^(٢٣) .

وهذا الترتيب سبق أن قضى الله به وكتبه على كل عصر ، وأقره الرسول كتقليد إلهي لمنصب الحكم وولاية أمور الأمة^(٢٤) . وقد وُفِّق التفسير الشيعي للقرآن ، الذي بلغ النفاية القصوى من التأويل التحكيمي المعتسف^(٢٥) ، في العثور على آيات قرآنية تؤيد هذا النظام المقرر .

وكل دستور آخر للخلافة غير هذا ، يعدونه من الناحية الدنيوية اغتصاباً وقهراً ، ومن الناحية الدينية أو الروحية مؤامرة إجرامية مدبرة للقضاء على المصدر الشرعى الوحيد للتوجيه ، والإرشاد الدينى فى الجماعة الإسلامية .

لأن إمام كل عصر ، هو وحده بمقتضى الحق الإلهى وصفة العصمة غير العادية التى وهبها الله إياه ، قد خول له ووكّل إليه تعليم الجماعة الإسلامية وتوجيهها فى كافة شؤونها الدينية ، وما هذا إلا نتيجة ضرورية ترتبت عن العدالة الإلهية ، بمعنى أن الله تعالى لا يحرم أى جيل من الأجيال من هذا التوجيه والإرشاد .

وإذا ، فوجود إمام لكل عصر أمر ضرورى لاغنى عنه ، لأن الغاية من التشريع السامى والتوجيه الإلهى لا تتحقق دون إمام حاز لمثل هذه الهداية وهذه العلوم الربانية ؛ فالإمامة هى نظام واجب ، وتنتقل بوراثة لا تنقطع إلى أفراد الذرية النبوية الحائزين لمثل هذه الصفات .

وهكذا ، غلب الجانب الدينى فى التشيع الجانب السياسى وتقدم عليه ، ووجد الشيعة فى أقدم دولة ناوأوها وهى دولة الأمويين ، الفرصة الأولى فى أن يتجهوا فى حركتهم اتجاها دينياً ، وكان مسلك الأمويين دائماً — إذا تركنا جانباً مسألة الحق الشرعى فى الخلافة — عنواناً للمخازى والفضائح فى نظر الأتقياء .

لأنهم كانوا يضعون نصب أعينهم المصلحة الدنيوية للحكومة الإسلامية ويجعلونها فى المحل الأول . بينما رأى الأتقياء تغليب المصلحة الدينية ؛ لأنهم كانوا لا يرون الحكومة إلا أن تكون حكومة « تيوقراطية » .

وبعد ولاية الأمويين الخلافة بقليل ؛ سنحت لشيعة على فى عهد يزيد بن معاوية فرصة دل اختيارهم لها على الطيش وقصر النظر ، وأشركوا الحسين فى نزاع دام مع الغاصب الأموى . وقد زودت ساحة كربلاء (سنة ٦٨٠ م) الشيعة بعدد كبير من الشهداء اكتسب الحداد عليهم حتى اليوم مظهراً عاطفياً فى العقائد الشيعية .

وبعد ذلك بقليل نازلت الشيعة الأمويين مرة أخرى تحت لواء المختار . وبطشت بها من جديد سطوة الأمويين القاهرة . وقد دعا المختار لواحد من أبناء على لم يكن ابناً لفاطمة . وهو محمد بن الحنفية ونادى بخلافته . وهذه بادرة تدلنا على بدء الانقسامات الداخلية فى الشيعة .

وعلى ذلك فقد ظل الشيعة ، حتى بعد أن حاقت بهم تلك الهزائم الفاصلة ، يتابعون معارضتهم ومكافحتهم للأنظمة السياسية في الإسلام التي أفرها الإجماع ، وقبلما كانوا ينجحون في أن يرفعوا علم مرشحهم للإمامة .

ونظراً لأنهم كانوا يسيئون اختيار الفرص الملائمة للقيام بالثورة ، كانت ثورتهم تبقى دائماً بهزائم لا مفر منها ، ولذلك التزموا أن يقنعوا بالعيش وعم يأملون أن الله تعالى سيحدث في يوم من الأيام تغييراً عادلاً في الشؤون السياسية ، واضطروا أن يخضعوا ظاهراً للحكومة القائمة مع مبايعتهم في الباطن للإمام عصرهم وعلمهم على التهديد بفوزه بالدعاية السرية .

وهكذا نشأت أنظمة سرية تعمل على نشر الآراء الشيعية بين الجماهير بواسطة رئيس يشرف عليها يسمى « الداعي » ومن الطبيعي أن هذه الأنظمة كانت في كل عصر موضع مراقبة السلطات ومطاردتها ، وكان اضطهاد العلويين هو شغل الحكام الشاغل ، ولم يفت هؤلاء أن يروا في الدعاية السرية الثورية التي يبثها الشيعة ، خطراً يهدد سلامة الدولة وأمنها .

وقد فاق العباسيون الأمويين في إدراكهم لحقيقة هذا الخطر ، لأنهم لم ينسوا أن الدعاية العلوية التي نشطت في أخريات العصر الأموي هي التي أتاحت لسلالة العباس أن تجهز على عرش الأمويين في أواسط القرن الثامن الميلادي ، كما مهدت الدسائس الشيعية بدرجة كبيرة إلى هذه الخائفة التي انتفع بها العباسيون ، وقد استأثروا بالعتيمة وحدهم دون العلويين بحجة أن حفيد محمد بن الحنفية قد تنازل لهم عن حقه في الخلافة تنازلاً رسمياً .

وبعد أن ظفر العباسيون بثمرة الدعاية الشيعية ، اضطروا أن يكونوا على جانب كبير من الحصافة وبعد النظر لمقاومة الدسائس والمؤامرات التي لم ين الشيعية عن تدبيرها ، ورأى الشيعة فيهم أنهم كأسلافهم الأمويين ليسوا خلفاء شرعيين يحق لهم أن يلوا النبي في تدبير شئون المسلمين .

وإذاً ، فقد دأب العباسيون على أن يثنوا الأمة الإسلامية عن تقديس علي وآله وهدم المتوكل قبر الحسين لأنه رأى الناس يجب أن لا يذكروا أنه في هذه البقعة

المقدسة يرقد ابن لعلى كان قد أراق دمه دفاعاً عن حقوق آل البيت ، واضطهد
العباسيون كثيراً من كبار العلويين حتى من الذين ينتمون إلى سلسلة الأئمة ،
ونكّلوا بهم في قسوة زائدة ، وقد قضى كثير منهم حياته في السجن^(٢٦) أو مات
مقتولاً أو مسموماً .

وفي زمن الخليفة المهدي ، اضطرب واحد من الشيعة الذين ثبتوا في إخلاصهم
للعلويين ، أن يظل مخفياً طيلة حياته هرباً من مطاردة الخليفة له . وهو لو جرؤ على
الخروج من مخبئه لـكى يؤدي صلاة الجمعة^(٢٧) لعرض حياته للخطر .

وقد زعم العباسيون بعد أن انتقلت الخلافة إلى أيديهم أنهم استردوا حقوق آل
البيت ، ولذا وجدوا أن الشيعة أشد خطراً عليهم مما كانوا في عهد الأمويين ، لأن
الشيعة نازعهم الخلافة بحجة أنها أحق بها منهم ، أما الأمويون فقد أنكروا من
حيث المبدأ حق آل البيت في الخلافة ، ولذلك أصبح مما لا يطيقه خلفاء بني العباس
أن ينازعهم الشيعة الحكم بناء على دعوى الحقوق الشرعية^(٢٨) .

وفي الأدب الشيعي موضوع لا ينضب معينه ، ولا يمل كتاب الشيعة ترديده
وهو موضوع « نحن آل البيت » ، وقد نسبوا للنبي أحاديث تنبأ فيها بالقدر السيء
الذي سوف تنسكب به ذريته ، كما وردت نبوءات كهذه في الروايات المأثورة
عن علي^(٢٩) .

وقد جاء في إحدى هذه الروايات ، التي يتجلى فيها الوضع والاختلاق ، أن علياً
أخبره خادمه قنبر بمقدم بعض الزائرین من شيعته ، فأنكرهم على لأنه لم يجد فيهم
السمات المميزة للشيعة ؛ إذ يعرف الشيعة الحقيقيون بأجسامهم الضاوية التي برحت
بها صنوف المشقة والحرمان ، والشفاه التي جففتها الصدى ، والأعين التي لا تكف
عن تذرف الدموع^(٣٠) .

والشيعي الصحيح بأئس شقى ألف العناء والاضطهاد كالأسرة التي يدافع عن
حقها ويماني الآلام من أجلها ، حتى دخل في روع المسلمين أن آل البيت قد خصتهم
العناية باحتمال آلام الشقاء وعذاب الاضطهاد ، وأخذ الناس بالرواية التي تزعم أن

السليل الحقيقي من آل بيت النبي لا بد أن يتقلى بالحن على سبيل الاختيار ، حتى إذا تبين أنه يعيش في نعمة ودعة حامت الشكوك حول صحة نسبه .

قال الحسيني محمد بن محمد العلوي : « مَنْ يَكُونُ مِنْ أَهْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لَا بَدَّ أَنْ يَتَقَلَّى ، وَأَنَا رُبَيْتُ فِي النِّعْمَةِ وَكُنْتُ أَخَافُ أَنْ يَقَعَ خِلَلٌ فِي نَسَبِي فَلَمَّا وَقَعَ هَذَا (أَي سَجْنَهُ وَاسْتِئْصَالَ أَمْوَالِهِ) فَرَحْتُ وَعَلِمْتُ أَنْ نَسَبِي مُتَّصِلٌ ^(٣١) .

صوّر الشيعة تاريخ آل البيت تصويراً أخذوا نزعوا فيه نزعاً مسرحية ، ونجد أن تاريخهم منذ كارثة كربلاء عبارة عن سلسلة لا تنقطع من التعذيب والاضطهاد ، وروى الشيعة أخبارها شعراً ونثراً في مؤلفات كثيرة زاخرة بتراجم هؤلاء الشهداء وكتبُ المقاتل هذه هي إحدى خصائص الشيعة .

وقد جعلوا من رواياتها واسطة عقد اجتماعاتهم في الثلث الأول من شهر المحرم الذي خصصوا اليوم العاشر منه — عاشوراء — للاحتفال بالذكرى السنوية للمأساة كربلاء ^(٣٢) ، وجمعوا إلى الذكرى الرهيبة التي لحقات هذا اليوم المفجعة أنهم يمثلونها تمثيلاً مسرحياً يسمونه « تعزية » ، وقد نظم أحد أمراء الشيعة أبياتاً أشار فيها إلى الحن العديدة التي ابتلى بها آل البيت ^(٣٣) :

نحن بنى المصطفى ذو نحن يجرعها في الحياة كاظمنا
عجيبه في الأنام محنتنا أولنا مبتلى وآخرنا
يفرح هذا الورى بعيدهم طراً وأعيادنا ماتمنا

ولا يستطيع الناصر لآل البيت الصادق في إخلاصه لهم أن يكف عن سكب المبرات وتصعيد الزفرات وبث الشكوى وإظهار الحداد ، على ما ينزل بالأسرة العلوية من حنة وبلاء وتعذيب واضطهاد ، كما أنه لا يستطيع أن يغالب البكاء على من يسقط من أفرادها شهيداً ، حتى ضرب المثل برقة هذه الدموع :

أرق من دمعة شيعية تبكي على بن أبي طالب ^(٣٤)

ولا يقل شيعة العصر الحاضر ، ممن نالوا حظاً من الثقافة ، عن الشيعة الساذج في الشموخ بالحنق والسخط على الأمويين . وقد وجدوا في هذه النزعة الحزينة التي يتميز بها مذهبهم ، فضائل دينية عظيمة القدر ، بل رأوا فيها مادة لعاطفة نبيلة رقيقة

وروح إنسانية عالية تناقض أحكام الشريعة الجامدة . واعتبروا هذه الروح النبيلة الجانب الإنساني الرفيع في الديانة الإسلامية . بل أنفس تعاليمها وأسمائها^(٣٥) .

يقول أحد الشيعة المهنود المعاصرين — وقد صنف بالإنجليزية في علوم الرياضة والفلسفة — : « إن في بكاء الحسين لما يجعل لحياتنا معنى ولأرواحنا قيمة ، ولو كففنا عن هذه العبرات لغدونا أعظم الناس جحوداً وإنكاراً للجميل ، وسوف ترتدى في الجنة ثياب الحداد على الحسين ، وإن هذا الحداد هو شرط الحياة الإسلامية وأساس وجودها » .

ويقول أيضاً : « إن الحزن على الحسين لمع الملامة الصحيحة الدالة على الإسلام ، ومن المحال أن لا يذرف الشيمي الدموع لأنه جعل من قلبه قبراً حياً ومثوى حقيقياً للإمام الشهيد الذي احترت رأسه^(٣٦) » .

٥ — وإنا نتبين مما رسمناه عن جهود الشيعة ، وعن الأخطار المترتبة عن تنظيم بعوتهم ، أن حركتهم عبارة عن دعاية خفية مستترة أكثر مما هي مقاومة مكشوفة ، وهذا ما يجعلها مخالفة لغيرها من الفرق ، وهي دعاية يحيط بها جو من الأسرار ، وتغشاها أساليب من المكر والمراوغة ، وسأمر ما تقتضيه الحكمة والحذر من الأخطار التي يستهدف لها المندمجون في سلك التشيع إذا ما أفشيت أسرارهم المقدسة .

ويرى أحد أئمة الشيعة أن الملوك الذين يلازمان كل امرئ كي يحصيا عليه أقواله وأفعاله ، يتركانه عندما يتلاقى شيعيان ، ويأخذ أحدهما في التحدث إلى الآخر .

ولما نهوا الإمام جعفر الصادق صاحب هذه الدعوى إلى مناقضتها للآية القرآنية « مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ » ، إذ أن هذا الرقيب هو الملك الحارس الذي يسمع ما يقوله المرء ، زفر الإمام زفرة عميقة واخضلت لحيته بالدموع ، وقال مامناً : أجل : حقاً حقاً إن الله أمر ملائكته بأن يتركوا المؤمنين وحدهم عند ما يتناجون ، غير أن الملائكة إذا فاههم هذا فالله يعلم ما كان خافياً^(٣٧) .

وإن الأخطار التي تحيق دائماً برجال الشيعة قد أوجدت في بيئتهم نظرية خلقية أفردتهم بصفة بارزة طبعت روحهم بطابع خاص . وترتبط هذه النظرية ارتباطاً وثيقاً بالضرورة الحتمية التي تنجم عما يبذله الشيعة من جهود سرية .

ولم تتضح هذه النظرية للشيعة في مبدأ الأمر ، غير أن من عداهم من المسلمين أخذوا بها وأقروها استناداً على الآية القرآنية : « لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله إلا أن تنقوا منهم » .

وقد استعان بها الخوارج في حركاتهم ليحققوا بها هذه الغاية نفسها ، وجعلها الشيع مبدءاً من مبادئه الأساسية ، وعدّها واجباً ضرورياً يجب على كل عضو من شيعتهم أن يراعه من أجل الصالح المشترك لهم جميعاً .

وتتلخص هذه النظرية في كلمة « تقية » التي تفيد الحيلة والحذر ، فالشيعي لا يستطيع خسر أن يخفي مذهبه وأن يكتم عقيدته ، بل يجب عليه أن يفعل ذلك وأن يبالغ في الإخفاء والكتان ، وعليه في البلد التي يسودها خصومه أن يتكلم وأن يعمل كما لو كان واحداً منهم ، حتى لا يجلب الخطر والاضطهاد لأصحابه (٣٨) .

وإذاً ، فمن اليسير أن نتصور أي مدرسة الدخالة والغدر تنطوي عليها تعاليم مبدأ التقية الذي أصبح ركناً من أركان المذهب الشيعي ، كما أن عجز الشيعي عن المجاهرة بعقيدته الحقيقية التي يؤمن بها هو في نفس الوقت مدرسة للضغط السكّام الذي يكنه الشيعة لخصومهم الأقوياء ؛ وهو سخط مبعثه عاطفة من الحقد الجامح والتمصب الثائر ، وكان من نتائجه ظهور هذه الآراء الدينية غير المألوفة ، التي لا تماثل بتاتاً مبادئ الإسلام السني .

لقد سألت سائل ذات مرة الإمام جعفر الصادق بما معناه : « أيا سبط النبي ! إنني لا أقوى على الدفاع بجد عن حقوقكم ، وكل ما أستطيع عمله ، هو البراءة من أعدائكم والدأب على لعنهم ، فما هو قدرى عندكم ؟ »

فأجاب الإمام : روى لي أبي عن أبيه الذي أخذه عن سمعه من النبي : « من اشتد ضعفه حتى عجز عن معاونتنا نحن آل البيت وعن نصرتنا ، ولكنه وهو في بيته يصب اللعنات على أعدائنا ، تحيية الملائكة لأنه من الأبرار ، وتدعوه الله قائلة « إلهنا ارحم عبدك الذي عمل ما قدر على فعله ولو قدر على أن يزيد لفعل » ، فيقول الله تعالى : قد استجبت دعاءكم ورحمت عبدي وجعلته بين الأبرار والأخيار (٣٩) » .

فلعن الخصوم عند الشيعة فريضة دينية من قصر فيها ارتسكب إثمًا في حق دينه^(٤٠) ، وقد طبعت هذه العقلية مؤلفات الشيعة بطابع خاص .

٦ — نستخلص مما سبق أن محور العقائد الشيعية يرتكز على نظريتهم في الإمامة وفي الوراثة الشرعية لها ، لمن اصطفاها الله تعالى من ذرية آل البيت وخصصهم لهذه المرتبة العالية .

ويرى الشيعة أن الاعتراف بإمام العصر ، سواء أظهر جهرة أم نأفح عن حقه بالدعوة سرّاً ، شرط من شروط الإيمان ، لا تقل عندهم في المرتبة عن الإيمان بوحدة الله ونبوة محمد ، ويحتمون الإيمان بهذه الإمامة أكثر مما تحتم العقائد السنية الاعتراف بالخلافة كما سار عليها المسلمون في أدوار تاريخهم .

وليس الاعتراف بالإمام في مذهب الشيعة أمراً تكميلياً لصحة العقيدة ، بل هو جزء جوهرى من صميم القواعد الإيمانية لا ينفصل عن أرفع الحقائق الدينية ، وها هو ذا نص لأحد فقهاء الشيعة : « عن أبي حمزة قال لى أبو جعفر . إنا نعبد الله بمن يعرف الله ، فأما من لا يعرف الله فإنما يعبد هكذا ضلالاً .

قلت : جعلت فداك ؟ فما معرفة الله ؟ قال : تصديق الله عز وجل ، وتصديق رسوله ، وموالاة على والائتمام به وبأئمة الهدى عليهم السلام ، والبراءة إلى الله عز وجل من عدوهم ؛ هكذا يعرف الله » . « وليس بمسلم حقاً من لا يعترف بالله ورسوله والأئمة جميعاً وإمام عصره ، ومن لا يفوض أمره للإمام ويمدّل نفسه في سبيله^(٤١) .

ويضيف الشيعة إلى « أركان الإسلام الخمسة » ركناً سادساً ، وهو « الولاية » ، أى الانضواء إلى الأئمة ، وهذا يوجب أيضاً البراءة من أعدائهم^(٤٢) . وواجب البراءة يُعد في العقيدة الشيعية من الفرائض الدينية الرئيسية ؛ فمندم في الأثر ، أن « حب على يأكل السيئات كما تأكل النار الحطب^(٤٣) » .

وهذه الزعة في التعلق بآل البيت هي دعامة التعاليم الشيعية ، وقد عرف فيها أحد الحوارج بقوله : « وقد قالوا أهل بيت من العرب دينهم ، وزعموا أن مواليتهم لهم تغنيهم عن الأعمال الصالحة وتنجيهم من عقاب الأعمال السيئة^(٤٤) » .

٧ — ولأجل أن نفهم العقيدة الشيعية في الإمامة ، ينبغي أن نخص بشيء من الاهتمام الفرق الذي يفصل بين نظرية السيادة « الثيوقراطية » للخليفة عند أهل السنة ، وما يمانئها للإمام الشرعي عند الشيعة .

فالخليفة في الإسلام السني ، تعقد له البيعة لتنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية لكي ترتكز في شخصه واجبات الجماعة الإسلامية ؛ وها أنا ذا أورد نصاً عن الإمامة من مصنف فقيه إسلامي يقول :

« لا بد للمسلمين من إمام يقول بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم ، وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم ، وأخذ صدقاتهم ، وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق ، وإقامة الجمع والأعياد ، وترويح الصغار والصغار الذين لا أولياء لهم ، وقسمة الغنائم ، ونحو ذلك من الواجبات الشرعية التي لا يتولاها آحاد^(٤٥) الأئمة ؛ ومجمل القول أن الخليفة يجتمع في شخصه السلطة القضائية والإدارية والعسكرية في الدولة .

ومهما كان يشغل منصب الرئاسة في الدولة ، فليست له صفة أخرى سوى أنه خليفة لسلفه ، وقد تقلده بواسطة بشرية — كالانتخاب أو تعيين سلفه له — ولم يُقلده بفضل ما يتصف به من صفات كامنة في شخصه ، فالخليفة عند أهل السنة ليست له سلطة روحية لها حق الهداية والإرشاد .

وعلى نقيض ذلك إمام الشيعة ، فهو بفضل الصفات الشخصية التي أودعها الله تعالى فيه ، يعتبره الشيعة هادي المسلمين وفقههم ووارث رسالة النبي^(٤٦) ، فيأمر ويعلم باسم الله .

وكما استطاع موسى أن يسمع ربه عندما آنس النار من جانب الطور : « يامُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ » ، فهكذا ينزل الوحي الإلهي على إمام العصر^(٤٧) .

وليس للإمام حسب ، صفة الرئاسة والسلطة الحاكمة المقبولة لدى الله ، وإنما يرفعه فوق المستوى البشري العادي صفات هي فوق البشرية ، لم يسم إليها فقط بفضل مرتبة عالية اكتسبها اكتساباً — لأنها كامنة في شخصه وخاصة من خواصه — ولكنه نالها أيضاً بفضل مادته ذاتها .

فند أن خلق الله آدم ، تسلسلت في أعقاب المجتبيين ، الواحد بعد الآخر ، مادة نورانية إلهية ، انتهت بأن وصلت إلى صلب الجد المشترك لمحمد وعليّ ، وحينئذ انقسم هذا النور الإلهي إلى جزأين : جزء أصابه عبد الله والد محمد ، وجزء لأخيه أبي طالب والد عليّ ، ومن أبي طالب انتقل هذا النور الإلهي إلى إمام كل عصر جيلاً بعد جيل .

وإن في وجود هذا النور الإلهي الأزلي في مادة الروح عند إمام العصر ، ما يهبه قوى روحية فائقة تتجاوز كثيراً المستوى البشري ، فإدراك روحه أنقى من مادة روح الآدميين العاديين خلوها من نزعات الشر وتحلها بالصفات القدسية .

هذه هي تقريباً الصورة المرسمة في أذهان الشيعة ، حتى المعتدلين منهم ، عن طبيعة الأئمة وحقيقة جوهرهم . ومن يغفل منهم في تصورهما - كما سنرى - يرفع عليهما والأئمة إلى ما يزيد عن هذا كثيراً ، إلى حد الاقتراب من درجة الألوهية ، بل بلوغها أحياناً .

وإذا كانت هذه النظرية الخاصة بالتناسل الروحي ليست عند فرق الشيعة متفقّة في صيغها أو متحدة في تفصيلاتها ، فإنه يمكن اعتبارها نظرية من النظريات الشيعية التي تسلم بها كافة فرق الشيعة ويؤمنون فيها بالخصائص المميزة لأئمتهم .

ويرتبط بهذه النظرية تصورات اعتقادية أخرى ؛ فعندهم أن الله تعالى حينما أمر الملائكة بالسجود لآدم ، كان هذا السجود موجهاً للمواد النورانية الخاصة بالأئمة ، والتي اشتمل عليها جسد آدم ، وقد أمره الله تعالى بعد أن سجدت له الملائكة ، أن يرفع بصره إلى قمة العرش الإلهي ، حيث شاهد انعكاس هذه الأجسام النورانية المقدسة ، كما تنعكس صورة وجه الإنسان في صفحة مرآة صافية ، فالصور المنعكسة لهذه الأجسام المقدسة قد رؤيت إذاً إلى العرش الإلهي ^(٤٨) .

ولكن الخرافات الشعبية وسخافات الدهماء ، لم تقنع بهذه العقائد التأليمية ، بل بسطت آثار الصفات الإلهية الكامنة في أجسام الأئمة حتى شملت حياتهم الدنيوية ؛ فيعتقد عامة الشيعة مثلاً أن أجسام الأئمة ليس لها ظل ، وإن كان الحق أن مثل هذه التصورات قد نشأت في عصر كان الأئمة فيه مخففين عن الأنظار .

ويعتقد الشيعة أن الإمام الهدي^(٤٩) لا يصيبه جرح أو أذى . وقد يمد الناس أحياناً ، هذه الصفة من خصائص النبي^(٥٠) ، ويجعلها السامعون ولا سيما أهل إفريقيا الشمالية من مناقب أوليائهم ، كما ينسب المراكشيون هذه الكرامة لكثير من المرابطين^(٥١) .

٨ - ولم تصل عقائد الشعب وحدها في هذه المبالغات ، وإنما ضلت معها النظرية الاعتقادية الشيعية ، وتاهت في تحليلات شاهدة متطرفة ، عندما أخذت في تصوير صفة الأئمة وطبيعتهم .

ويوجد داخل نطاق التشيع نظريات مغالى فيها ، تجمع على تجسد الألوهية في علي والأئمة . ولا يقتصر الأمر في هذا على اعتبار مشاركتهم للكان الأعلى في الصفات والقوى الإلهية التي ترفعهم فوق المستوى البشري المألوف ، ولكن على اعتبار أن عالمياً والأئمة هم صور وأشكال يتمثل فيها الجوهر الإلهي ذاته ، وأن جنانة هذا الجوهر ليست سوى حادث طارئ .

وإنما نصادف في الفرق الشيعية التي نستفي أخبارها من المؤلفات الجدلية والتاريخية الخاصة بالفرق الإسلامية ، كبن حزم والشهرستاني وغيرها ، صوراً متعددة لهذه العقائد لا يزال فريق من الناس في بعض البقاع يؤمن بها إلى اليوم .

وذلك كطائفة من الفرق الشيعية يطلق على مجموعها اسم « عليّ إلهي » أي الذين يرون الألوهية في علي ، واسمهم وحده كاف في بيان حقيقة عقيدتهم^(٥٢) ؛ وهم يجمعون إلى تأليه علي ، رفضهم لبعض أركان الشريعة الإسلامية .

وفي مثل هذه الزندقات ما لم تبسط صفة الألوهية على النبي ، كثيراً ما يؤدي الرفع من شأن علي إلى الغض من مقام النبي حتى يصل إلى درجة أقل من درجة علي المؤله . ويرى بعض هذه الفرق أن نزول جبريل بوحى الرسالة على محمد إنما جاء خطأ ، وأن علياً هو الذي كان مقصوداً بها .

وتوجد فرقة أخرى وهي فرقة العلوية ، التي تسمى أيضاً « بالذمية » لذهم للنبي ، إذ عندهم أن النبي قد اغتصب لنفسه المنزلة التي كانت لعلي^(٥٣) . وفي فرقة

النصيرية ، التي سنعنى بها في نهاية هذا القسم ، أنزل النصيريون محمداً — بجانب عليٍّ المؤله — إلى منزلة أقل شأنًا من عليٍّ ، وزعموا أنه كان حجاباً له .

وأصحاب هذه العقائد يسميهم الشيعة أنفسهم بالغلاة ، ويرجع منشؤهم إلى العصور الإسلامية الأولى ، إذ ظهروا في العصر الذي بدأ يتكوّن فيه للأسرة العلوية حزب سياسي . ولدينا أحداث غاية في القدم ، بل هي متداولة في البيئات الشيعية ، تنسب إلى عليٍّ والعلويين أنفسهم استنكارهم لهذه المبالغات وقدحهم فيها ، لأنها لا تقيد إلا في إثارة الحقد والكراهية لآل عليٍّ (٥٤) .

ومما هو جدير بالنظر والاعتبار من جهة أخرى ، أن هذه المبالغات لم تؤدّ غصب إلى رفع منزلة عليٍّ وذريته في تصورات الشيعة وعقائدهم ، وإنما ترتب عليها أيضاً تعديل كبير ، يُعتمد به في فكرة الألوهية ذاتها .

فمذهب تجسد الجوهر الإلهي في أشخاص الأسرة العلوية المقدسة ، قد أفسح في الواقع المجال في هذه البيئات إلى عقائد وتصورات للألوهية مغرقة في التشبيه والتجسيم والمادية ، وإلى آراء أسطورية محضة ، تسلب أصحابها أدنى حق في معارضة الوثنية أو المقابلة بين عقائدهم وعقائد الوثنيين .

ويطول بنا المقام لو دخلنا في بيان عقائد هذه الفرق ، المختلفة الأسماء ، بسبب اختلاف أسماء مؤسسيها كالبائية والغيرية وغيرها ، وقد نشأ أغلبها عن مذهب التجسد الشيعي ، ومن الميسور الوقوف على مذاهبهم في الترجمات الأنفوجية للسكرتير العربية الخاصة بالفرق الإسلامية (٥٥) .

وإلى هذه المصادر ، أستطيع أن أحيل هؤلاء الذين يريدون براهين وأدلة أكثر دقة ووضوحاً ، لإثبات هذه النتيجة ؛ وهي أن الشيعة كانت على وجه الدقة ، المنطقة التي نبتت فيها جرائم السخافات التي حلت وقضت على نظرية الألوهية في الإسلام .

٩ — ومن المبالغات الشيعية ، التي يستطيع النقد الموضوعي أن يجعلها مقاربة في المنزلة لنظرية الإمامة التي يؤمن بها الشيعة المعتدلون ، مذهب عصمة الأئمة وبراءتهم من العيوب والذنوب ، وهو مذهب أصبح عقيدة راسخة ثابتة ، ويعد أحد المبادئ الأساسية والأصول الإيمانية في الإسلام الشيعي .

بل إن الإسلام السنى يعلق أهمية كبيرة على مسألة عصمة الأنبياء ، وما إذا كانوا بفضل نبوتهم مطهرين من الذنوب كما يبحث على الأخص في عصمة خاتم الأنبياء وسيد المرسلين ، والرد بالإيجاب على هذه المسألة هو دون ريب عقيدة يتحتم على كل مسلم أن يؤمن بها^(٥٦) .

ولسكن القيمة النسبية لهذه النقطة الاعتقادية قد تقررت عن طريق هذه الحقيقة وحدها ، وهى أن أعظم الفقهاء الثقات قد صاغوا — منذ أقدم العصور الإسلامية — هذه النقطة وعالجوها من وجوه مختلفة جد الاختلاف .

فلم يتفقوا مثلاً على الحكم فيما إذا كانت العصمة تشمل العصر السابق للمبعثة النبوية ، أو فيما إذا كانت لا تبدأ إلا في اللحظة التى آلت فيها الرسالة إلى النبي . كما أن فقهاء السنة ليسوا متفقين في مسألة ما إذا كانت العصمة ، التى هى من نصيب الأنبياء ، تمتد إلى الكبراء أو تشمل كافة أنواع الأخطاء والذنوب .

ولا يرغب كثير من الفقهاء في الإقرار لهم بهذا الامتياز ، ما عدا عصمتهم عن اقتراف الكبائر . غير أنهم يعترفون بأنهم كسائر البشر معرضون لاقتراف أخطاء يسيرة *Peccata venialia* ، أو على الأقل لنوع من « الزلل » ، وأنهم قد يؤثرن طريقاً من طريقين ، هو أقلهما خيراً وفضلاً .

ومما هو جدير بالملاحظة ، أن ما حاول المسلمون فهمه من حديث ، لم يكن له مع ذلك إلا صدئ ضئيل^(٥٧) ، يبين حالة استثنائية ليوحنا المعمدان — وهو في القرآن يحى ابن زكريا — الذى لم يرتكب معصية قط ، بل لم يخطر على قلبه اجتراحها .

ويبدو أن حدة الاختلاف بين الفقهاء في موضوع العصمة تقل كثيراً عندما يطبقونها على سيرة النبي ؛ فالنبي قد عاش قبل بعثته كما عاش بعدها دون أن يرتكب كبيرة أو صغيرة .

وهذا دون ريب يناقض آراء الطبقة الأولى من المسلمين الذين أجزوا على لسان النبي اعترافه بقابليته للخطأ وبحاجته إلى التوبة ؛ لقد رووا عنه أنه قال : « يا أيها الناس : توبوا إلى ربكم فإنى أتوب في اليوم مائة مرة^(٥٨) » ؛ وقوله : « إنه ليغان على قلبى وإنى لأستغفر الله في اليوم مائة مرة^(٥٩) » .

وهذان الحديثان يتلاءمان مع هذا الدعاء للنبي : « رَبِّ تَقَبَّلْ تَوْبِي وَأَجِبْ دَعْوَتِي وَأَغْسِلْ حَوْبِي وَثَبِّتْ حُجَّتِي وَاهْدِ قَلْبِي وَسَدِّدْ لِسَانِي وَاسْلُلْ سَخِيمَةَ قَلْبِي » (٦٠) .

فإذا كان هناك اعتقاد بعصمة النبي لم يكن معنى لهذه الأحاديث ولا هذا الدعاء ؛ وإذا لم يكن على بيئة بما يدفعه إلى التوبة والاستغفار ، لما أُنزلت عليه الآية القرآنية : « لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ » (٦١) . في الوقت الذي شعر فيه بعظمة النصر الذي كُتب له (٦٢) .

وحاصل ما أوردناه من وجهة النظر الاعتقادية ، أنه لا يوجد بين الآراء السنية المختلفة المتماقة بعصمة الأنبياء وعصمة محمد ، رأى واحد يعتبر هذا الامتياز الخلق شيئاً آخر سوى أنه « لطف » وهبه الله تعالى للنبي ، وليس منها ما يعتبر هذا الامتياز صفة ضرورية كامنة بطبيعتها في مادته . كما أن عقائد أهل السنة لا تقحم قط ، على أى وجه ، هذه النقطة الاعتقادية في مسألة العصمة من الوجهة النظرية ، بل الأمر على نقيض ذلك .

فالفقهاء والسنيون يعملون دائماً على تأكيد طبيعة النبي البشرية المحدودة ، وإبرازها في دقة ومثابة ، إلى الدرجة التي يصبح فيها العلم الخارق للعادة والسكان في ذاته متنافياً تماماً مع الحقائق الأساسية عن صفة النبي وشخصه .

ويقولون مثل هذا عن عصمته ورجحان نصيبه من العلم على نصيب غيره من الناس ، وعندهم أن هذين ليسا فضيلة عامة كامنة في شخصه ، ولكنهما نتيجة الهداية والحكمة التي لقها الله له في حالات معينة خاصة ، والمسلم يؤمن بصدق النبي للتسليم بصحة ما أتى به كوحى إلهي .

وإذا كان الله قد اصطفاه للنبوة والرسالة ، فهذا لأنه اختير مترجماً ومُعبِّراً عن الإرادة الإلهية ، وليس لاستعداد الشخص لهذا ، وهو لا يستخدم في أداء رسالته النبوية موهبة عقلية فائقة ترفعه فوق مستوى العلم البشرى .

وقد فصل القرآن هذا الرأي بطريقة واضحة دقيقة ، ولم تعتمد الطبقات الأولى من علماء الكلام والفقهاء . وقد رغب خصوم النبي في إخراجهم بالاستفهام منه عن (١٤)

أشياء لا يعرفها ، فقال : « مالى ولهم ، يسألونى عما لا أرى ؛ إنما أنا عبد لا علم لى إلا ما علمنى ربى عز وجل (٦٣) » .

ويرى أهل السنة أن من الزعم أن يزعم الإنسان الإحاطة بالغيب ، ويمدون هذا الزعم جحدوداً بالآية القرآنية : « قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ » . وهذا النفي يشمل حتى النبي (٦٤) ذاته ، فإذا يكون إذاً حال غيره من الناس . ويولى أهل السنة قسطاً كبيراً من الرعاية والتبجيل للأتقياء والعلماء من آل البيت وهم على وجه الدقة أئمة الشيعة ، ولكنهم لا يقرون لهم بصفات شخصية أخرى تريد على ما لغيرهم من علماء المسلمين وأتقيائهم .

مثلاً حينما ذكر النووى ، وهو من فقهاء أهل السنة ، محمداً الملقب بالباقر ، وهو الخامس فى شجرة النسب النبوى ، شهد له بالقدم الراسخة فى العلم حتى أنه لقب بالباقر ، وأطرى تقواه وطاعته ، ورأى فيهما مثلاً يقتدى به ، ولكنه لم يخصه بغير هذه الكلمات : وهو تابعى جليل وإمام بارع ، مجتمّع على جلالته ، محدود فى فقهاء المدينة وأئمتهم (٦٥) .

وشتان بين هذا وبين الصورة التى رسمتها الشيعة له ، فقد عدته إمامها الخامس ولم ترفه فقيهاً عادياً من فقهاء المدينة ، ولكنه يساهم فى المادة النورانية الخاصة التى تحدثت فى سلالة النبي .

ومن قبيل هذه الدعوى ما كتبه ذلك الشيعى الهندى الحديث الذى سبق لنا الاستشهاد ببعض عباراته ، وهو الكاتب الذى يؤلف باللغة الإنجليزية والذى تشبع بالأفكار العقلية والفلسفية ؛ فقد وصف الحسين مثلاً بأنه « الباعث الأصلى على الوجود » ، وبأنه « الرابطة الجوهرية بين العلة والمعلول » ، أو « الحلقة الذهبية بين الله والإنسان (٦٦) » .

والفكرة السنية المتعلقة بمكانة النبي ومكانة ذريته المقدسة لم تنل منها الصفات الأسطورية التافهة التى أسبغها الخيال على النبي ، ولكن لم يؤلف قط من هذه الصفات عنصر دينى من العناصر التى يتحتم على المسلم السنى الإيمان بها . وقد عقد الشعراى الصوفى فصلاً كاملاً نسب للنبي فيه خصائص كثيرة ، منها

ما يلي : « وكان يرى من خلفه كما ينظر أمامه وعن يمينه وعن شماله ، ويرى بالليل وفي الظلمة كما يرى بالنهار وفي الضوء ؛ وكان إذا شئ مع الطويل طاله ، وإذا جلس يكون كتفه أعلى عن جميع الجالسين ؛ ولم يقع ظله على الأرض ، ولا رؤى له ظل في شمس ولا قمر لأنه كان نوراً (٦٧) » .

غير أنه مما لاشك فيه أن هذه الآراء ترجع إلى أثر النظريات السامية «transcendantes» التي اعتقدها الشيعة في أئمتهم ، والتي لم يتيسر بطبيعة الحال أن يترك النبي دون أن ينال نصيبه (٦٨) منها . وهذا برهان آخر يدل على الارتباط بين الشيعة والصوفية ، وهو مما سبقت إشارتنا إليه .

١٠ — وقد نالت هذه المسائل كلها أهمية كبيرة في الإسلام الشعبي . لأن الصفات التي أفرها الشيعة لأرواح أئمتهم قد رفعتهم إلى مستوى أعلى بكثير من حدود الطبيعة البشرية ؛ فهم كما رأينا مطهرون من الذنوب مبرأون من العيوب ، خلت نفوسهم من دوافع الشر ، فلا تستهويهم المعاصي والآثام ، لأن المادة الإلهية النورانية التي يحملونها لا تتفق ألبتة مع الميل الشريرة ، ولكنها تمنحهم أيضاً أعلى مرتبة في مراتب العلم اليقيني الثابت ، أي « المعصمة » التامة من الوقوع في الخطأ (٦٩) .

ومن تعاليم الشيعة أن الأقوال والروايات ، التي ترجع إلى رواية أكيدة عن الأئمة ، هي أقوى في الإثبات والتيقن من الإدراك المباشر للحواس ، وذلك لمعصمة من روى عنهم ونزهمهم عن الخطأ . وهذه الأقوال أهل لأن تهب المرء يقيناً صحيحاً مطلقاً أصح من ذلك اليقين المكتسب بطريق الحواس المعرضة للوهم والخداع (٧٠) .

ولدى هؤلاء الأئمة — فيما عدا العلم الديني الميسور لكافة المسلمين — علم باطنى يتوارثه الواحد بعد الآخر وروايات رمزية متواترة تنتقل بالوراثة في أسرة النبي من جيل إلى جيل إلى جيل ، وهي تشمل حقائق الدين وكافة حوادث العالم . فعلى من يعرف — فحسب — المعنى الحقيقي للقرآن الخفى عن الفهم العادى ، ولكنه لم أيضاً بكل ماسوف يحدث حتى يوم القيامة ، وعرف كل فتنة كانت إلى ذلك الوقت

« تصل مائة شخص وتهدى مائة آخرين إلى الطريق السوى » ، ويعلم من يوجهها ويثيرها (٧١) .

ومن أجل ذلك ترى الإيمان بهذا العلم الباطني والنبوي — الذي خص به علي — قد أتاح للشيعة أن يصنعوا طائفة من المؤلفات الأدبية الغريبة ، زعموا أنها تستعمل على هذا الوحي الخفي (٧٢) .

وقد انتقل علم علي رواية خفية ، تناقلها الأئمة الذين تبعوه ؛ فهم يتلقون الوحي ولا يستطيعون أن يملئوا سوى الحق ، وهم أيضاً السلطة العليا المفردة التي بيدها التعليم والهداية .

وبعدهم الشيعة بفضل صفتهم هذه ، المتممين الشرعيين لرسالة النبي ، ولأقوالهم وقراراتهم وحدها الحق في أن تقتضي من المرء إيماناً مطلقاً وطاعة واجبة بلا قيد ولا شرط ، وعلى ذلك فكل تعليم من التعاليم الدينية ينبغي أن ينقل عن أحد الأئمة لكي يعتبر صحيحاً ثابتاً ، وهذا النوع من الضبط والتثبيت من كل فكرة أو عقيدة يسود كل مؤلفات الشيعة الدينية .

والأحاديث النبوية لا تنتهي أسانيدُها إلى الصحابة الذين يتلقونها عن النبي ، ولكنها تنتهي إلى الأئمة أصحاب السلطة الوحيدة التي تحول لهم نشر الفرائض والأحكام الإلهية والنبوية وتأويلها .

وقد نشأ عندهم كذلك تفسير للقرآن غريب في بابه تناقلوه عن الأئمة ، وعالجوا فيه أرقى الموضوعات وأدناها بطريقة تتلاءم مع نظرية الإمامة والعقائد الشيعية الأخرى ، وكلها مؤلفات فريدة فذة يتحتم العلم بها لمن يريد أن يكون فكرة عامة عن روح التشيع (٧٣) .

ويستنتج من كل ما تقدم أن كثيراً من المبادئ التي أقرتها العقائد السنية ، لضبط الأحكام والوقوف على مدى صحتها من الناحية الدينية ، يعدها الشيعة أقل شأنًا وأدنى قيمة من حيث أهميتها كمصدر للعلم الديني ، فقد هبط الشيعة بالإجماع إلى درك الشكليات العادية اليسيرة ، وهم يسمون نظرياً بقيمة هذا المبدأ في الفصل في المسائل الدينية ، ولكن عقائدهم الشيعية لا ترى للإجماع شأنًا وخطراً إلا في أمر واحد ، وهو

أنه لا ينعقد من غير معاونة الأئمة واتفاقهم ، وهذا الاتفاق هو العنصر الجوهرى الذى يجعل للإجماع قيمته وأهميته ؛ ومع هذا فالتجارب التاريخية فى نظر الشيعة ، قد أثبتت لهم أن الإجماع لا يبلغ حجة الصواب .

وعند ما اشترط أهل السنة إجماع المؤمنين كى تكون الخلافة صحيحة — ذلك الإجماع الذى أوجد بعد وفاة النبي دستوراً أقره المسلمون واعتمدوه ، وخضعت لأحكامه منذ ذلك الوقت العلائق السياسية فى الإسلام — وجد الشيعة هذا الإجماع دليلاً يثبت أن محض الإجماع وحده لا يتفق دائماً مع ناموس الحقيقة والعدل ، ورأوا فى حل مسألة الخلافة على ذلك الأسلوب السنى عملاً قد سجل تماماً الجور والاعتصاب ، لذلك غضوا من شأن هذه السلطة الإجماعية وأرجعوها إلى موافقة الأئمة ، بأن العقيدة الخاصة بمشيئة الإمام المعصوم والسلطة الشرعية المخولة له ، تقدم وحدها للشيء أوكد الضمانات للحق والصدق .

وكأن الشيعة يعتبرون إمام العصر هو وحده الرئيس السياسى والشرعى للجماعة الإسلامية ، فهم يعدونه أيضاً السلطة الوحيدة القادرة ذات الكفاية للنظر فى كل المسائل التى لم تفصل فيها الشريعة المتواترة منذ بدء الخليقة ، ليؤخذ بأحكامه فيها فى كافة العصور التالية ، كما أنه السلطة القادرة وحدها على تفسير الأحكام الشرعية وتطبيقها . وإذا أردنا إذاً ، أن نميز فى عبارة قصيرة موجزة ما يبنى عليه جوهر الخلاف بين الإسلام السنى والشيعة ، يمكننا القول بأن الأول هو مذهب الإجماع ، والثانى هو مذهب السلطة^(٧٤) .

١١ — وقد سبق أن أشرنا إلى أنه منذ العصور الإسلامية الأولى ، حينما كانت النظريات لا تزال بعد فى دور النمو والتكوين ، لم يكن جمهور الشيعة متفقاً على أشخاص الأئمة . فقد كان من أولى مظاهر الفكرة الشيعية ارتباطها كإرثنا بإمام لا ينتمى لذرية على من فاطمة ، بل إنه فى نطاق السلالة الفاطمية ، أقرت جماعات مختلفة من أشياع على طوائف متباينة من الأئمة ، ساعد على كثرتها وفرة ذرارى هذه الأسرة وتعدد فروعها ، فبعد وفاة الإمام أنى محمد العسكري كان الشيعة قد انقسموا إلى أربعة عشر فريقاً^(٧٥) ، وكل منها يفضل سلسلة من الأئمة دون غيرها من فروع الأسرة العلوية^(٧٦) .

وأعظم هذه القوائم ذبوعاً والتي يعترف بها حتى اليوم أكبر عدد من الشيعة هي فرقة الإثنا عشرية أو الإمامية التي جعلت مرتبة الإمامة الخاصة بعليّ تنتقل منه إلى أعقابها التالين له حتى الإمام الحادي عشر الذي كان محمد أبو القاسم (ولد بفسادات سنة ٨٧٢ م) ابنه وخليفته .

وقد اختفى محمد هذا ولم يبلغ الثامنة من عمره ، ولا يزال على قيد الحياة منذ ذلك الوقت في مكان خفي حتى لا يراه الناس ، وسيظهر في آخر الزمان إماماً مهدياً يحرر العالم ويظهره من الفاسد والشرور ويقيم حكم السلم والعدل ؛ وهذا هو ما يسمى « بالإمام الخفي » ، الباقى منذ اختفائه ، والذي ينتظر الشيعة المؤمن عودته إلى الظهور كل يوم .

والاعتقاد بالإمام الخفي يسود كافة فروع الشيعة ، ويعتقد كل فرع منها بخلوده وعودته إلى الظهور في المستقبل مهدياً ، لكي يختم سلسلة الأئمة التي يؤمن بها هذا الفريق من الشيعة .

وتبنى الفرق الشيعية المختلفة اعتقادها بخلود الإمام الذي تمده خاتم الأئمة . كما تدعم إيمانها بعودته إلى الظهور في يوم من الأيام ، على أحاديث موضوعية مختلفة يؤيدون بها عقيدتهم هذه .

ويمكننا أن نتصور طبيعة الحجج التي يسوقونها من المثال التالي ، وهو قول أجرام على لسان موسى الكاظم - التوفي سنة ١٨٣ هـ / ٧٩٩ م - والإمام السابع من اثني عشر - الفرقة التي ختمت به قاعة الأئمة واعتبرته الإمام الخفي الذي لا بد من عودته يوماً ما : « كل من حكى عني أنه عني في خلال مرضي ، أو غسلني وحنطني ودفنني ، أو أنه نزل في قبري ومس رفاقي ، فقل عنه إنه كذاب . وإذا استعلم أحد عني بعد اختفائي ، فليُجب إنه يعيش والله الحمد ، ولعنة الله على من سئل عني فأجاب إنه قد مات (٧٧) » .

فالرجعة إذاً ، هي إحدى العناصر الجوهرية في نظرية الإمامة عند كافة الفرق الشيعية ، ولا تختلف هذه الفرق إلا في هوية الإمام الخفي الذي قدرت له العودة . كما تختلف في قاعة الأئمة التي يؤلف الإمام الخفي واحداً منها (٧٨) .

ومنذ بداية التشيع ازدادت الثقة الوطيدة بعودة الإمام المختفى يوماً ما ، وقويت عند هؤلاء الذين وضعوا آمالهم في عليّ وذريته ، بل إن هذه العقيدة اتجهت — أول ما اتجهت — إلى عليّ ذاته ، فإن فريقاً من أتباعه الذين كانوا يقدسونه وهو حيّ إلى حد اعتباره كأئناً فوق البشر ، والذين أخذوا هذه التعاليم عن عبد الله بن سبأ ، لم يؤمن بموت عليّ — على الطريقة الدوسيتية docétiste — وإنما كان يعتقد أنه اختفى وسيعود في المستقبل ، ويُعدّ هذا أقدم مظهر لعبادة عليّ العالي فيها . كما يعد بصفة عامة أول انقسام حدث في صفوف الشيعة^(٧٩) .

واتجهت بعد ذلك العقيدة الخاصة بالإمام المختفى الذي سيرجع يوماً ما ، إلى محمد ابن الحنفية أحد أبناء عليّ ، وكان يؤمن أتباعه بحياته ورجعته .

وفكرة الرجعة ذاتها ليست من وضع الشيعة أو من عقائدهم التي اختصوا بها ، ويحتمل أن تكون قد تسربت إلى الإسلام عن طريق المؤثرات اليهودية والمسيحية^(٨٠) .

فعند اليهود والنصارى أن النبي إيليا قد رفع إلى السماء ، وأنه لا بد أن يعود إلى الأرض في آخر الزمان لإقامة دعائم الحق والعدل ، ولا شك أن إيليا هو النموذج الأول لأئمة الشيعة المختفين الغائبين ، الذين يحيون لا يراهم أحد ، والذين سيعودون يوماً ما كمهديين منقذين للعالم .

ونصادف في البيئات غير الإسلامية عقائد مماثلة لهذه ، مقترنة بأمانى أخروية مستخلصة منها ؛ ففرقة الدوسيتيين^{*} تشكر موت مؤسسها « دوسيتيوس Dositheos » وتؤمن بخلوده^(٨١) ؛ كما أن « فيشنو » في عقيدة « الثايشنافاس » الهندية سيعود إلى الظهور في نهاية العهد الحالي للعالم ، متجسداً في صورة « كالحي » ، وذلك لكي يخلص « أرياس » من حكامها الظلمة ، أي يخلص الهند من فاتها من المسلمين . وينتظر مسيحيو الحبشة رجعة ملكهم تيودور كهدي في آخر الزمان^(٨٢) ؛ ولا يزال المغول يمتقدون بأن « چنكيز خان » الذي يقدمون له القرابين على ضريحه كان قد وعد قبل موته أنه سيعود إلى الدنيا بعد ثمانية قرون أو تسمة ، لكي ينقذ المغول من نير الحكم الصيني^(٨٣) .

* هي فرقة مسيحية تنهم بالزندقة ترى أن المسيح لم يكن له جسم مادي ولا طبيعة بشرية .

وفي المصور الإسلامية ظهرت عدة زندقات ، بعد قمع الفتن التي أشعلت هذه العقائد الزائفة نيرانها ، وقد عُلقت مثل هذه الآمال على عودة أصحابها في المستقبل ، فأشيع « بيها فريد » ، وهو أحد هؤلاء الذين حاولوا في بدء العصر العباسي القيام بشورة زرادشتية لناهضة الإسلام ، اعتقدوا بعد إعدام باعث حركتهم أنه رُفِعَ إلى السماء ، وأنه سيعود إلى الدنيا يوماً ما للانتقام من أعدائه^(٨٤) ، وآمن بهذا أعوان المُقَتِّع ، الذي بعد أن ادعى الحلول الإلهي فيه ، قضى عليه بالإحراق^(٨٥).

وفي الأزمنة الحديثة نسبيا ، اشتد تعلق المسلمين بهذه العقيدة حتى من كان منهم غريبا عن التشيع ، فسلمو القوقاز يؤمنون برجعة بطل استقلالهم « إيليا منصور » الذي ظهر قبل زعيمهم « شامل » (سنة ١٧٩١) ، والذي لا بد أن يعود إليهم بعد قرن من طرد الروس^(٨٦).

ويعتقد أهل سمرقند برجعة أوليائهم كشاه زند وقاسم ابن عباس^(٨٧) ، كما ثبت أن الأكراد ، منذ القرن الثامن الهجري على الأقل ، يؤمنون برجعة زعيمهم المصلوب ، تاج العارفين حسن بن عدى^(٨٨).

وإن العقائد المهدية عند الشرقيين والغربيين ، الخاصة بإعادة النظم العادلة في الدين والسياسة ، تمتاز عليها جميعا عقيدة الشيعة في الإمام الخفي الذي لا بد من رجعته ، وتنفرد دونها بشدة رسوخها وقوة توكيدها .

وقد جهد الشيعة في تبيان الأساس الديني لهذه العقيدة ، والدفاع عنها لوقايتها من سخرية المرتابين وخصومة الماديين ، حتى استغرقت جزءاً كبيراً من مؤلفاتهم الدينية ، بل ظهر حديثا بفارس كتاب يدعو إلى التوق من الشك الذي تعاضم تياره الجارف ، فأوشك أن يذهب بالإيمان « بإمام العصر » الخفي .

وقد حاول أيضا كثير من فقهاء اليهود ومتصوفتهم — وغالبيتهم تستند على سفر درنيال — أن يقوموا بحسابات تأويلية خاصة لتحديد وقت ظهور المهدي ، وسار على هذا المنوال بعض متصوفة المساميين البارعين وبعض الشيعة ، وذلك بأن انتهجوا تأويلا « قَبَالِيًا » لآيات القرآن وسوره ، وتجميعات الحروف والأعداد قصدوا بها تحديد اللحظة التي سيظهر فيها الإمام الخفي ، وأسماء المؤلفات التي تعالج مثل هذه

التقديرات مدونة في وثائق الفهارس الخاصة بالمؤلفات الشيعية القديمة .
ومع ذلك فقد ندد أقطاب التشيع المعتدل ، منذ بداية الحركة الشيعية ، « بالوقايتين »
وصمومهم بالخداع والتدجيل ، وحظروا الاشتغال بمثل هذه المسائل الدقيقة استناداً على
أقوال وروايات ينسبونها إلى الأئمة^(٨٩) . وهذا شبيه بما صنعته اليهودية ، من توجيهها
أقصى صنوف اللوم « لمقدر النهاية وحاسبها » (مكاشحى قصين^(٩٠)) .

وإن ما لحقته الحقائق الواقعة بتلك التقديرات الحسائية ، من تكذيب
وتناقض ، يشرح لنا في جلاء ما أثارته هذه الوعود والنبوءات ذات الضبط
والتحديد من نفور واستهجان .

١٢ — قد اعتبرنا حتى هذه اللحظة أن الإيمان بظهور المهدي مبدأ من المبادئ
الرئيسية في التشيع ، ويجب أن نضيف إلى ذلك استكمالاً لبحثنا أن أهل السنة
أنفسهم يعتقدون بمجيء مصلح إلى العالم في آخر الزمان يبعث الله به ، ويسمونه أيضاً
بالإمام المهدي أى الذى هداه الله إلى الطريق السوى^(٩١) .

وهذه العقيدة وما تنطوى عليه من آمال وأمان ، تظهر في بيئات التقى والورع
عند المسلمين ، كزفرة من زفرات الأسف والانتظار يُصعدونها ، وهم في غمرات حالة
سياسية واجتماعية لا تنقطع ثورة ضمائرهم حيالها .

فالحياة العامة وحالاتها الواقعة تظهر لهم حقيقةً ، في وضع يتناقض مع مقتضيات
المثل العليا التى يصبون إليها ويدأبون على اتباعها . وقد تجلت لهم هذه الحياة العامة
بملابسها كآثام دأمة ومعاص لا تنتهى ومخالفة مستمرة للدين والمدالة الاجتماعية .

وهم يشتركون جميعاً في الاعتقاد بأن المسلم الصالح ، حباً في خير الجماعة الإسلامية
وابقاءً على وحدتها ، لا ينبغي أن يشق عصا الطاعة ، بل عليه إثارة المصلحة العامة
أن يحتمل صابراً الظالم القائمة ويتدرع بالصبر وطول الأناة في معاناة آثام الأشرار ،
ولكنهم يتوقون علاوة على ذلك ، إلى التوفيق بين الواقع وبين مقتضيات إيمانهم
وتقواهم ، وأمدتهم بهذا التوفيق رجاءهم الوطيد في ظهور المهدي^(٩٢) .

ومن الثابت أن الخطوات الأولى تتفق مع انتظار رجعة عيسى الذى سيعمل مثل

المهدى على إقامة معالم العدل ، غير أنه اتصلت بهذه الأمنية خلال نموها وتطورها . عناصر جديدة ، جعلت المهمة الأخروية التي سيقوم بها عيسى ، بالنسبة إليها أمراً ثانوياً . واتجه قوم آخرون كانوا أشد تقيداً بالواقع ، إلى أن ما يعقدونه من آمال على المهدى المنتظر قد يتحقق معظمه على يد الأمراء الذين كانوا يتوقعون منهم العمل على إقرار نوااميس العدالة الإلهية ، وخيل إليهم بعد سقوط الدولة الأموية أن بعض خلفاء بني العباس قد يحققون لهم هذه الأمانى ، غير أنهم استفاقوا في اللحظة المناسبة من هذا النعيم الكاذب والوهم الباطل .

وظل العالم في نظر الأنقياء تخيم عليه الشرور كما كان حاله من قبل . فتحوّلت فكرة المهدى تدريجياً إلى أن صارت طوبى utopie مهدية ، دفع المؤمنون بها إلى مستقبل بعيد غامض ، وأصبحت قابلة لأن تمتزج بها دائماً خرافات وأقاويص أخروية ممعنة في السذاجة والإغراب ؛ وهي لا تخرج في الأصل عن أن الله سيعيث يوماً ما رجلاً من نسل النبي سيعيد ما بطل من سنته ، « وسيملا الأرض عدلاً كما ملئت جوراً » .

هذا ، وقد امتزج بالفكرة المهدية التي ترجع في أصلها إلى العناصر اليهودية . والسيحية بعض خصائص « ساو سخايات Saoschyant » الزرادشتي ، كما امتزج بها ما كان يجول في أذهان العاطلين البارعين من خيالات وتصورات جامحة أنتجت على مدى الأيام كثيراً من الأساطير الفنية الزاخرة عن العقيدة المهدية .

وقد خاض الحديث في موضوع هذه العقيدة التي كثر نقاش المسلمين فيها ، ونُسبت للرسول أحاديث صوّر فيها على وجه الدقة الصفات الشخصية التي يتصف بها منقذ العالم الذي وعده في آخر الزمان .

على أنها لم تجد في الحقيقة منفذاً تتسرب منه إلى مصنفات الحديث الصحيحة المتشددة في ضبط الرواية ، ولكن أخرجتها الكتب الأخرى التي كانت أقل تشدداً في صحة تخريج الأحاديث .

وقد أمكن استخدام هذه العقيدة خلال عصور التاريخ الإسلامى لتبرير الفتن .

والقلق التي أشعل نيرانها بعض الثائرين السياسيين الدينيين ، متطلعين إلى قلب
النظم الحكومية القائمة ، وساعين إلى استجلاب محبة الشعب حتى يفتن بهم ، على
اعتبار أنهم يمثلون الفكرة المهدية ، فدفعوا بذلك بآجزاء كبيرة من العالم الإسلامي
لى خوض غمار الاضطرابات والحروب .

وكلنا يذكر ما سجله التاريخ الإسلامي فى الماضى القريب من حركات قامت على
الفكرة المهدية ، كما أنه يوجد فى أيامنا هذه طامحون فى المهدية ظهروا فى أجزاء مختلفة
من العالم الإسلامى ، وهم فى الغالب يعملون على مقاومة نفوذ الدول الأوروبية الآخذة
فى الزيادة فى البلاد الإسلامية^(٩٣) .

وإن المشاهدات والاختبارات الشيقة التى قام بها « مارتى هارتمان » للوقوف
على تيارات العالم التركى الحديث ، تبين لنا أنه حتى فى عصرنا هذا [كان] ينتظر
الناس فى كثير من البيئات الإسلامية التركية ظهور المهدي الحقيقى فى سنة
١٣٥٥ هـ - ١٩٣٦ ، وهو « الذى سيخضع العالم كله لراية الإسلام ويأتى على يديه
العصر الذهبى الزاهر »^(٩٤) .

وما دمتنا قد أدر كنا كنه التشيع ، فمن الطبيعى أن يكون الإسلام بصورته
الشيوعية هو وحده البيئة الملائمة التى ينبغى أن تنمو بها بذرة الأمانى المهدية ؛ فإن
حركة التشيع منذ بدايتها هى احتجاج واستنكار لناهضة الخلفاء للحق الإلهى
مناهضة عنيفة ، وإبطالهم إياه بالقهر والاعتصاب الذى أصبحت الأسرة العلوية ضحية
له ، مع أنها هى وحدها الجديرة بالخلافة . وهكذا تمت العقيدة المهدية عند الشيعة
وقويت حتى صارت عصباً حيويّاً فى مجموعة المبادئ الشيوعية .

أما فى الإسلام السنى ، فإن ترقب ظهور المهدي ، على الرغم من استناده إلى
الوثائق الحديثية والمناقشات الكلامية^(٩٥) ، لم يصل ألبتة إلى أن يتقرر كمقيدة
دينية ، ولم يبد قط عند أهل السنة إلا كحلية أسطورية لغاية مثل مستقلة أو كأمر
ثانوى بالنسبة لجوهر النظرية السنية للسكون . ويرفض الإسلام السنى رفضاً قاطعاً
العقيدة المهدية على صورتها الشيوعية ، كما يهزأ بفكرة الإمام الكامن وحياته الطويلة .
وسبق أن تحت لأهل السنة سخافة عقيدة الإثنا عشرية الخاصة بالمهدي ؛ لأن

المهدي ، تبعاً لما جاء في الروايات السنية ، يجب أن يكون اسمه كالنبي — محمد بن عبد الله — بينما والد الإمام الخفي ، وهو الإمام الحادي عشر اسمه الحسن ^(٩٦) .

فضلاً عن أن الشيعة يعتقدون بأن هذا الذي سيكون مهدياً في المستقبل ، قد اختفى عند ما كان طفلاً ، ومن ثمَّ بطلت مهديته شرعاً عند أهل السنة ، بسبب صغر سنه لأن مرتبة الإمامة لا تكون إلا من نصيب البالغين ؛ كما يرتاب آخرون في وجود ابن الإمام حسن العسكري عاش بعد أبيه .

وعلى نقيض ذلك ، نجد أن الإيمان بتحقيق الأمانى المهدية في المستقبل له أهمية اعتقادية جوهرية في الإسلام الشيعي ، فهو حجر الزاوية في العقائد الشيعية وهو مماثل تماماً لمبدأ رجعة الإمام الخفي وعودته إلى العالم الظاهر المحسوس ليكون له شرعه الجديد ، ويعيد فيه سنن النبي التي درست ، ويرد حق أسرته المهضوم ، وهو وحده القادر على « أن يملأ الدنيا حقاً وعدلاً » .

وقد جد علماء من الشيعة ، ممن يتسمون بالجد والوقار أن يثبتوا ، إزاء تهكم أهل السنة ، وأن حياة الإمام الخفي الطويلة ^(٩٧) والمخالفة للمألوف ، بمكانة الوقوع وليست بمستحيلة ، مستشهدين باعتبارات « فيزيولوجية » وأسانيد تاريخية خطيرة .

بل إنه في أثناء غيبته الجسدية يعدونه بحق : « قائم الزمان » ، ولا يرون من المستحيل عليه أن يفصح للمؤمنين عن رغباته وأوامره ^(٩٨) ؛ وهو موضع أشعار حماسية مغرقة في المدح ، ينظمها فيه أتباعه المخلصون الذين لا يمجّدونه بحسب ، ولا يترلقون إليه كأمر يسير بين الأحياء لكي يتفقد شؤونهم ويرعى مصالحهم ، ولكنهم يصدقون عليه في أشعارهم ما تتطلبه عقيدة الإمامة من ألقاب وصفات تتجاوز المستوى البشري .

وهو يتخطى في سموه الروحي غاية ما بلغه الذكاء البشري لأنه مصدر كل علم وغاية كل أمنية ، وشعراء الشيعة على تمام اليقين بأن قصائد مديحهم تصل إلى العرش الخفي الذي تنبؤوه هذه الشخصية السامية ^(٩٩) .

ولنتساءل بعد ، عن مدى ما تساهم به العقيدة الخاصة بالإمام الخفي في الحوادث الدنيوية ، وأثر هذه المساهمة في التصورات السياسية والدينية للكون عند الشيعة .

كما تتساءل إلى أى حد يتحتم فيه إخضاع نظام من الأنظمة الحكومية عند الأمم الشيعية - حيناً لا يمدو هذا الناحية الشكلية - لسلطة هذه القوة الخفية لكي يتيسر لها أداء وظيفتها ؟ .

ويمكننا أن نلتمس الإجابة عن هذا في عصرنا الحاضر بهذه الحقيقة في الدستور الفارسي الجديد ، إذ أنه عند افتتاح البرلمان ، دعا المجتمعون لإمام الوقت متوسمين أن « يرتضى عملهم وأن يفضى عن أخطائهم » .

وكما جاء في القرار الذي نشره الحزب الشورى في أكتوبر سنة ١٩٠٨ تأييداً لعودة الدستور ، بعد الانقلاب الاستبدادي الذي كان قد دبره الشاه محمد علي ، فقد ورد فيه : « ربما لم تحيطوا علماً بقرار علماء مدينة النجف ، المدينة الطاهرة المقدسة ، وهو قرار واضح لا لبس فيه ولا غموض ، بين لنا أن كل من يعمل على منازاة الدستور ، يصير شبيهاً بذلك الذي يجرد سيفه في وجه إمام الوقت (أى المهدي الخفي) ، نسأل الله أن ينعم عليكم برحمته »^(١٠٠) .

وهكذا احتفظت فكرة الإمامة بقوتها حتى الوقت الحاضر ، وارتقت حتى بلغت أوجها كمقيدة من العقائد الأساسية ، وأصبحت عنصراً جوهرياً فعالاً في النظام الديني والسياسي .

١٣ - بعد أن درسنا عقيدة الإمامة وطبيعتها وخطورها ، وبعد أن عرفنا أنها أعظم الأصول الإيمانية في العقائد الشيعية من حيث افتراقها عن عقائد أهل السنة ، علينا أن نعالج مسألة أخرى لكي ندرك حقيقة التشيع إدراكاً كاملاً .

لا يدل الانتماء إلى الإسلام على الخضوع فحسب ، لنظام سياسي محدود ، سواء أكان ذلك من الناحية النظرية أم بأداء أعمال معينة ، وإنما يدل فضلاً عن هذا على التسليم بطائفة محدودة من العقائد الضرورية يتحتم على المسلم أن يؤمن بها ، ولو أن صيغها النهائية لم تتفق عليها المذاهب والفرق المختلفة .

كما يقتضي الإسلام أيضاً أداء مجموعة محدودة جلية من العبادات والشعائر والأحكام المنظمة للحياة ، والتي أصبحت أشكالها وأوضاعها موضع خلافات كثيرة في المذاهب المعترف بسنيها والتي تعيش بجوار بعضها بعضاً .

فهل حدث في التشيع - وذلك فيما خلا نظرية الإمامة - تطور فقهي أو كلامي جعل للشيعة نظريات اعتقادية أو أحكاماً شرعية وأعبدية خاصة يميزهم تمييزاً جوهرياً عن الإسلام السني ؟ .

نقول للإجابة على هذا : إن الإسلام الشيعي ينطوي بطبيعته على اتجاه يخالف اتجاه السنة مخالفة صريحة ، حتى فيما يمس المسائل الجوهرية الخاصة بالعقائد ، فتصور الشيعة لطبيعة الأئمة قد أثر حتماً في آرائهم في الوحدانية وفي أسماء الله وصفاته ورسله . وهناك أمر آخر ينبغي أن نعتد به ؛ ذلك أنه في داخل تيارات التشيع المختلفة التي كثرت تفرعاتها كثرة عظيمة ، اختلفت وجوه النظر في الحكم على المسائل الاعتقادية .

لقد انتحت بعض المدارس الفكرية الشيعية في العقائد ناحية التجسيم الساذج الغليظ ، ومع ذلك يمكننا أن نقول أن النزعة الغالبة على التشيع في المسائل التي لا تتأثر الإجابة عليها بنظرية الإمامة ، تقترب كثيراً من نزعة المعتزلة^(١٠١) التي أُلْمِنَا بِهَا في القسم الثالث ، حتى أن فقهاء الشيعة عرفوا - كما سنرى في مثال تال - كيف يستعينون بالأراء الاعتزالية لبناء القواعد الخاصة بمذهبهم ؛ فقد مالوا لأن يتسموا بالعدلية أي أنصار العدل ، وهذا كما نرى هو انصاف باللقب الذي أطلقه المعتزلة على أنفسهم .

وتتجلى مشابهة الشيعة للمعتزلة في أمر آخر ، وهو دعوى الشيعة بأن علياً والأئمة كانوا أول من وضع عقائد الاعتزال ، وأن السكلاميين الذين جاءوا بعد الأئمة لم يصنعوا شيئاً سوى أنهم بسطوا المبادئ التي وضع الأئمة قواعدها وأصولها من قبل وفصلوها^(١٠٢) .

وهذا هو السبب في أننا كثيراً ما نجد في مؤلفات الشيعة الفقهية هذه الظاهرة وهي أنهم في سردهم الآراء الاعتزالية ، يزعمون أن إماماً من أئمتهم ، يمينونه بالاسم وإن لم يتفقوا عليه ، هو أول من ابتدعها .

والكي نستشهد بمثال من الأمثلة البارزة الجلية ، نورد الفكرة التالية التي ينسبها الشيعة للإمام أبي جعفر الباقر ، ويذكرنا شطرها الثاني بعبارة مشهورة

الفيلسوف من فلاسفة الإغريق* : من صفات الله تعالى العلم والقدرة بمعنى ما يتصف به العالم من علم والقادر من قدرة ؛ فما تميزه بتصورك على أنه استمدادات دقيقة خفية لذاته تعالى ، فهذا التميز مخلوق وإدراكه مكتسب ، وهذه هي حقيقة فكرك الخاص (ما دامت هذه الصفات مميزة عن الذات الإلهية) .

ويشبه هذا أن النمل ، تلك الحشرات الضئيلة الحقيرة ، لو عقلت لتخيلت أن الله قرنين لأن القرون عندها هي في الواقع عنصر من عناصر كمالها ، وترى في انعدامها — تبعاً لتصوراتها المحدودة — نقصاً وغياباً ، وهذا هو الحال تماماً إذا ما نسبت الكائنات الماقلة صفاتها الخاصة لذات الله (١٠٣) .

وإن الارتباط الوثيق بين العقائد الشيعية السائدة ومبادئ المعتزلة ، تبدو دلائله حينما نعلم النظر في الأولى ، شباهت المعتزلة تتجلى بلا شك فيما أقره فقهاء الشيعة من أن الإمام الخفي ينتمي إلى مدرسة العدل والتوحيد ، أى إلى مذهب المعتزلة (١٠٤) . ومن بين فرق الشيعة ، نلاحظ أن الفرقة الزيدية على الأخص ؛ هي في تفصيلات مذهبها أوثق صلة بتعاليم المعتزلة بدرجة أعظم من الفرقة الإمامية .

وقد استقر الاعتزال في مؤلفات الشيعة حتى يومنا هذا ؛ ولذا فإن من الخطأ الجسيم ، سواء من ناحية التاريخ الديني أو التاريخ الأدبي ، أن زعم بأنه لم يبق للاعتزال أثر قائم محسوس بعد الفوز الحاسم الذي نالته العقائد الأشعرية .

وعند الشيعة مؤلفات اعتقادية كثيرة ، يرجعون إليها وينسجون على منوالها ، وهي حجة قائمة تدحض هذا الزعم وتفنده . ويمكن أن نعتبر كتب العقائد الشيعية كأنها من مؤلفات المعتزلة ، لأنها تنقسم إلى قسمين كبيرين ؛ يندرج تحت أحدهما أبواب الوحدانية ، ويندرج تحت القسم الآخر أبواب العدالة .

ومن الطبيعي ألا تخلو هذه الكتب والأبحاث من الموضوعات الخاصة بنظرية الإمامة وعصمة الإمام ، ولكن يجب ألا نفعل أنه في هذه النقطة الأخيرة يتفق النظام أحد أساطين المعتزلة مع الشيعة فيما ذهبوا إليه فيها .

* يريد به « اكسانوفان » الفيلسوف اليوناني الأيلي الذي يقول إن الناس هم الذين استحدثوا وأضافوا إليهم عواطفهم وهيئاتهم ؛ فالأجباش يعتقدون آلهتهم سوداً فطس الأنوف ؛ وأهل تراقية يعتقدونهم زرق العيون حمر الشعور ؛ ولوا استطاعت الثيرة والخيال التصوير لصورت الآلهة على مثالها .

ومما يسترعى النظر أن علم الكلام الشيعي يتجه بصفة خاصة نحو المعتزلة ، لأنه يستند فيما يسوقه من براهين لتأييد نظرية الإمامة على قواعد اعتزالية بحتة ؛ فالحاجة إلى وجود إمام لكل عصر وما يجب أن تتمتاز به هذه الشخصية من عصمة وقداسة ، قدر بطلان الشيعة بنظرية لاشك في طابعها الاعتزالي البحت ، وهي النظرية القائلة بضرورة الإرشاد والتوجيه — اللطف الواجب — المترتب على الحكمة والمعادلة الإلهية .

فالشيعية ترى أن الله تعالى عليه أن يبعث للناس في كل عصر هادياً لا يكون عرضة للخطأ والضلال ، وبذلك عزز علم الكلام الشيعي أسس تعاليمه بآراء ونظريات استمدتها من عقائد المعتزلة^(١٠٥) .

١٤ — وليس هناك من فروق تفصل ما بين مذاهب أهل السنة والشيعة ، فيما عدا عدة رسوم وشكليات ، في أبواب العبادات والمعاملات في الشريعة الإسلامية ، وكلها شكليات متناهية في الدقة ، قلما تمس المسائل الجوهرية .

فالعبادات والمعاملات عند الشريعة لا تفرق عن تلك التي يتبعها سائر المسلمين افتراقاً يزيد عما يوجد بين المذاهب السنية من اختلافات ، وهي لا تعمى قط الفروق الشكلية الصغيرة في الشرائط والأوضاع ، وهي تشبه ما نصادفه من اختلاف بين الأحناف مثلاً والمالكية وغيرهم^(١٠٦) . . .

وقد لوحظ أن منهج الشيعة في العبادات يقترب كثيراً من مذهب الشافعية فيها ، والسنينيون لا يعدون الشيعة حائدين عن جادة السنة بسبب المناحي الخاصة التي يذهبون إليها في فقههم ، أو حتى بسبب نزعاتهم في المسائل الاعتقادية ، وإنما على الأخص بسبب خروجهم على القانون الدستوري الذي أقرته السنة .

ومما يفيد كثيراً في إدراك ضالة الفروق التعمدية بين فقه الشيعة وفقه السنة وقلة شأنها ، أن نقف على الأوامر الخاصة بالتعديلات التي كان على جماعة سنية أن تجريها بسبب خضوعها لفتاح شيعي ، وأن تنظم أمورها وفقاً للتعاليم الشيعية .

وتحقيقاً لهذه الغاية ، سنجتزئ بقدر من الأمثلة مما يعرض لنا في البيان الذي

أصدره ذلك الفاتح الشيعي في سنة ٨٦٦ م ، والذي رسم فيه التغييرات التي أعيد بها النظام العام في طبرستان وفقاً للمبادئ الشيعية ، وذلك إذ يقول :

« ينبغي أن تحمل من تحت إمرتك على أن يعملوا بكتاب الله وسنة رسوله ، وبكل ما صح تواتره عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب من أصول الدين وما تفرع عنه من فروع ، وعليهم أن يجهروا بأفضلية عليّ على كافة المسلمين ؛ ويجب أن تنهائم في شدة وصلاة عن الإيمان بالجبر وتأويلات التجسيم ، وأن لا يجحدوا عن الإيمان بوحداية الله وعدالته ، وأن يحظر عليهم رواية الأحاديث التي تنسب المناقب إلى أعداء الله وأعداء أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب .

كما عليك أن تأمرهم بتلاوة بسملة الفاتحة في بدء الصلاة بصوت عال ، وتلاوة القنوت في صلاة الصبح^(١٠٧) ، وأن يكبروا خمس تكبيرات في صلاة الموتي ، وأن يطلوا عادة المسح على الخفين^(١٠٨) ، وأن يزيدوا في الأذان والإقامة عبارة : « حيّ على خير العمل »^(١٠٩) ، وأن تعاد الإقامة » .

فلا يعدو إذن ، الفرق بين السنة والشيعية — وذلك فيما خلا الأصول الاعتقادية — تلك الخلافات التعمدية القليلة الشأن التي يمكن إهمالها والتي يصادفنا الكثير من أمثالها عند الموازنة بين المذاهب السنية^(١١٠) ؛ ومجموعها فيما يظهر سبع عشرة مسألة من المسائل الفرعية التي اعتمد فيها الفقه الشيعي حلولاً معينة ، لا تتفق مع ما أنتجته المذاهب السنية بشأنها^(١١١) .

١٥ — ولعل أعظم الفروق المذهبية بين فقه السنة وفقه الشيعة تتجلى في أحكام النكاح ، وهي فروق زراها — ونحن بصدد بحث التعاليم الشيعية وتقديرها — أعظم خطراً من تلك الفروق التعمدية النافذة التي نلمسها في فرائض الدين وشعائره . وذلك في مسألة من المسائل التي تستحق أن نوليها شيئاً من العناية ، وهي : صحة النكاح المعقود لمدة زمنية معينة أو بطلانه ، وهو ما نسميه بالنكاح المؤقت^(١١٢) . لقد أباح أفلاطون الزواج المؤقت في كتابه الجمهورية ، متأثراً باعتبارات تختلف في الحقيقة اختلافاً جوهرياً ، عن تلك التي يمكن أن نقدر أهميتها في الحياة الإسلامية ، وقد أباحه للنخبة المختارة من المجتمع الذين أطلق عليهم الفيلسوف اسم « الحراس » .

وقد أورد « تيودور جومبرتز » حقائق مماثلة لهذه ، استمدها من الحركات الاجتماعية التي ظهرت في إنجلترا الجديدة ، عند الفرقة الدينية المسماة « بالكاليين » التي أسسها « جون همفري نويس » ، وكان مركزها الرئيسى فى أونيد « oneida » ، طوال مدة توازى متوسط ما يعيشه الإنسان فى الحياة^(١١٣) وقد ظهرت منذ ذلك الوقت نظريات الكاليين « Pertcetionnistes » فى الزواج فى الأدب القصصى باسم « زواج التجربة Trialxmriage » .

وبطبيعة الحال كانت هناك بواث أخرى ، هى التى اقتضت من النبى فى بدء رسالته التشريعية أن يسمح بشكل من أشكال الزواج كان متبعاً فى الجاهلية ، واسمه الاصطلاحى فى الفقه : « المتعة » ، ولكننا نفضل أن نسميه بالنكاح المؤقت الذى يبطل حتماً بعد انتهاء الأجل المسمى وفقاً للاتفاق ودون القيام بأدنى إجراء شكلى للطلاق^(١١٤) ، ومع ذلك فصحة هذا الشكل من الزواج قد نسخت بعد بضع سنوات .

وتعزو بعض الأحاديث هذا النسخ إلى النبى ، بينما الروايات الأخرى ، تذكر أن عمر حظر هذا النكاح على المسلمين وأعلن أنه صنو الزنا ؛ غير أن المسلمين رخصوا فيه ، حتى بعد هذا التحريم ، وذلك فى ظروف خاصة كمناسبة الحج مثلاً . واستند المبيحون له على حديث يتصل بسنده بابن عباس ، ولذلك بهكم السامعون بفتواه ، ورددوا على سبيل السخرية هذه العبارة : « تزوج فلان على فتيا ابن عباس^(١١٥) » .

ومهما يكن ، فقد أجمع أهل السنة على حظر المتعة ، نظراً لاتجاه النظم الإسلامية نحو الثبات والاستقرار ، بينما الشيعة لا يزالون إلى وقتنا هذا ،

* إن الذى يرجع إلى المراجع المعتبرة فى الفقه الإسلامى ، مثل كتاب الهداية فى الفقه الحنفى وشروحه وحواشيه ، يتبين أن معنى المتعة عقد مؤقت بأجل معين فيدخل فيه النكاح المؤقت أيضاً ، وأن الذى عليه الصلاة والسلام كان أحل هذا النوع من النكاح ثلاثة أيام من الدهر فى غزاة اشتد على الناس فيها العزوبة ، وأن التحريم كان من الرسول نفسه بأحاديث صحيحة وردت فى الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث ، وأن ابن عباس صح رجوعه عما كان اشتهر عنه فى الإباحة التى كان يراها حالة الاضطراب والغفلة فى الأسفار ، وأن تحريم الرسول كان تحريم تأييد لا خلاف فيه بين الأئمة والعلماء إلا طائفة من الشيعة .

هذا هو الحق ، فما ذكره المؤلف مخالفاً له يعتبر غير صحيح ، وقولا لا دليل عليه .

برون صحتها^(١١٦) وذلك استناداً على الآية ٢٨ من سورة النساء : « يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا »^(١١٧) ، ولم يثبت عندهم بأحاديث جديرة بالثقة أن النبي صلى الله عليه وسلم نسخها .

وقالوا إن عمر أبطل المتعة خطأ^(١١٨) ، وهم لا يقرون له بسلطة شرعية ولا يرون مرجعاً لبيان أحكام الشريعة ، ولذا لا يأخذون بالروايات التي نقلت عنه هذا الحكم .

وهذه مسألة فقهية تعتبر الخلاف فيها بين أهل السنة والشيعة قد بلغ أقصى مداه .

١٦ - بقى أن نذكر ، بمناسبة هذه الفروق ، بعض العادات والتقاليد .

الدينية التي تدخل في دائرة الذكرى التاريخية ، وهي تقاليد تتصل بإحياء ذكرى العلويين وحداد الشيعة على من استشهد من آل البيت . وقد تيسر الأفكار الشيعية ، في عهد الدولة البويهية أن تسيطر اللثام عن حقيقتها ، وأن تظهر بفضل حمايتهم ورعايتهم حرة طليقة في رائحة النهار .

لقد أحيا البويهيون عيداً شيعياً خاصاً هو عيد « الغدير » لذكرى عهد الاستخلاف الذي أوصى فيه النبي بخلافة علي ، وحدث هذا العهد بالقرب من غدير خم ، واستند عليه العلويون منذ أقدم العصور الإسلامية لتدعيم عقائدهم الشيعية وتبريرها^(١١٩) .

ويحتفل الشيعة أيضاً بيوم عاشوراء ، وهو أقدم من عيد الغدير ، وجعلوه يوماً من أيام الحداد على نكبة كربلاء والاستغفار من آثامها وكبائرها ، وترغم الروايات الشيعية وقوعها في هذا التاريخ .

كما ينفرد الشيعة أيضاً بالحج إلى قبور العلويين بالعراق^(١٢٠) وزيارة الأماكن التي قدسها الذكريات العلوية ؛ وهو ما جعل لتقديس الأولياء وعبادة الأضرحة في مذهب التشيع طابعاً فريداً خاصاً ميزها عن غيرها ورفع من قيمتها وخطورها ، وقوى من دلالتها الباطنة ، أكثر بكثير من عناية أهل السنة بقبور أوليائهم ، تلك العناية التي بلغت أيضاً عندهم غايتها .

١٧ - وقبل أن ندع البحث في الخواص السياسية والاعتقادية والشرعية للشيعة

وفي الملامسات التاريخية والدينية المرتبطة بالمبادئ الشيعية ، يحسن أن ننوه هنا ببعض

الأوهام الشائعة عن طبيعة التشيع التي عمّ ذبوعها إلى زمن قريب ، والتي ترى أن الناس لم يتخلوا عنها إلى اليوم تخلياً تاماً . وأود أن أبرز ثلاثة من هذه الأوهام التي لا يحسن إغفالها في مصنف في التاريخ الديني يتألف من هذه الدراسات :

(١) الفكرة الخاطئة التي تزعم بأن الفرق الأساسية بين أهل السنة والشيعة ينحصر في أن مذهب أهل السنة يعتمد سنة النبي مع الكتاب كمصدر للدين والحياة الدينية ، بينما الشيعة تقتصر على القرآن وترفض السنة^(١٢١) .

وهذا خطأ جسيم يدل على جهل تام بحقيقة التشيع ، وهو خطأ كثيراً ما أثارته المقابلة بين لفظي « سنة » « شيعة » . والشيعة لا يهتمون أن نعدم خصوصاً لبداً السنة .

بل يمتدنون أنهم ، هم وحدهم الذين يعملون بالسنة الصحيحة ، وأنهم يأخذون بالروايات الصادقة التي تناقلها آل البيت ، ويرون أن خصوصهم من السنيين يبنون سنتهم على روايات الصحابة الذين يتهمونهم بالتقصير والخيانة وينكرون عليهم كل ثقة وأمانة . ومن الأدلة المألوفة في هذا الصدد ، التي يمكن أن نسوقها لدحض هذا الوهم ، أنه يوجد مقدار كبير جليل من الأحاديث المشتركة بين أهل السنة والشيعة ، غير أن هذه الأحاديث تفرق حسب في الأسانيد التي تؤيدها .

كما أنه إذا ما شايحت أحاديث السنيين زعات الشيعة أو لم تتعارض معها على الأقل ، لا يتخرج فقهاء الشيعة من أن يستشهدوا دون أدنى تردد بمصنفات الحديث الصحيحة التي اعتمدها خصوصهم من أهل السنة .

وندلل على ذلك بالحقيقة التالية ، التي نوردتها على سبيل المثال ، وهي أن كلا من صحيح البخاري ومسلم ، وكذا سائر المصنفات والاسانيد كان الأتقياء والصالحون يتلونها في ليالي الجمع في قصر وزير من وزراء الشيعة المتعصبين ، هو طلائع بين رزيك^(١٢٢) .

فالحديث هو إذن ، من المصادر الأساسية الأصلية في الحياة الدينية عند الشيعة . ولنا أن نستدل على شعور فقهاء الشيعة وإحساسهم القوي بقيمة السنة ، أن ما ذكرناه في القسم الثاني من وصية علي بن أبي طالب لعبد الله بن عباس السكي يحاجّ الحوارج بالسنة ، مقتبس من ديوان خطبه وأقواله المأثورة التي تناقلها عنه الشيعة .

فاحترام السنة هو إذاً مما يتطلبه مذهب التشيع كما هو الحال عند أهل السنة تماماً وهو ما تؤيده المصنفات التي صنفها الشيعة في السنة النبوية وفيما وضعوه من أبحاث تتعلق بها . وبدل أيضاً على تقديرهم لها ، منابرة الفقهاء ذوي النزعة الشيعية وحماستهم في وضع الأحاديث واختلافها ، أو إذاعة ما سبق وضعه واختلافه منها ، خدمة لمصلحة (١٢٣) التشيع وأغراضه .

ولذا ، فمن الخطأ الواضح القول بأن الشيعة ليست عندهم سنة (١٢٤) أصلاً ، أو أن السنة ليست من مبادئهم الدينية . وهم لا يمارضون خصومهم السنيين على اعتبار أنهم ينكرون السنة ولا يعترفون بها ، ولكن على اعتبار أنهم الأعوان المخلصون لآل بيت النبي وشيعته . وهذا هو معنى كلمة « شيعة » ، أو « الخاصة » وهو ما يقابل أوشاب العامة وأخلائهم الفارقين في العماية والضلال .

(ب) الخطأ القائل بأن التشيع في منشئه ومراحل نموه يمثل الأثر التمديلي الذي أحدثته أفكار الأمم الإيرانية في الإسلام ، بعد أن اعتنقته أو خضعت لسلطانه عن طريق الفتح والدعاية .

وهذا الوهم الشائع مبني على سوء فهم للحوادث التاريخية ، وهو ما أولاه « فلهوژن » ما يستحقه من عناية في كتابه : « أحزاب المعارضة الدينية والسياسية في الإسلام القديم » فالحركة العلوية نشأت في أرض عربية بحتة . ولم تمتد إلى العناصر الإسلامية غير السامية إلا في خلال ثورة المختار (١٢٥) .

بل إن قواعد نظرية الإمامة ، والفكرة الثيوقراطية المناهضة لنظرية الحكم الدنيوية ، وكذا الفكرة المهدية التي أدت إليها نظرية الإمامة والتي تجلت معالمها في الاعتقاد بالرجعية — ينبغي أن ترجعها كلها ، كما رأينا ، إلى المؤثرات اليهودية والمسيحية .

كما أن الإغراق في تأليه علي ، الذي صاغه في مبدأ الأمر عبد الله بن سبأ ، حدث في بيئة سامية عذراء لم تكن قد تسربت إليها بعد الأفكار الآرية ، وانضم لهذه الحركة في بدء قيامها جموع غفيرة من العرب (١٢٦) ، حتى إن أول الواضعين لحزء من مبادئ التجسيم والحلول قوم لاشك أنهم من الجنس العربي الصميم .

وقد مال لاعتراف التشيع - مع كونه من الفرق المخالفة - قبائل عربية تشبعت بالآراء الشيوقراطية وبشرعية حق علي في الخلافة ، فأقبلت على تعاليمه في لهفة وحاسة لا تقل عن حاسة الإيرانيين .

حقيقة أن صفة المعارضة التي انطوى عليها التشيع ، قد صادف عند الإيرانيين قبولا وترحيباً ، فانضوا بمحض اختيارهم تحت لواء هذه الفكرة الإسلامية التي أمكنهم أن يؤثر بها في نموها وترقيتها فيما بعد ، وذلك بفضل فكرتهم الوارثية القديمة الخاصة بالملكية الإلهية .

ولكن بوادر هذه الفكرة في الإسلام لا يشتم منها وجود مثل هذا التأثير الإيراني ، فالتشيع كإسلام عربي في نشأته وفي أصوله التي ثبت منها .

(ح) الوهم القائل بأن التشيع يمثل رد فعل الروح الحرة لمقاومة جهود العقلية السامية وتحجرها ، وقد بسط هذا الرأي أخيراً « كارادى فو » الذى بين أن في التضاد بين التشيع والإسلام السني « زعاً بين فكر حر طليق وسنة ضيقة جامدة » (١٢٧) .

ولا يأخذ بوجهة النظر هذه ، أو يؤمّل على صحتها ، واحد ممن يعرفون الأحكام الفقهية في التشيع . ولا شك أن خصوم الشيعة أخذوا عليهم بحق أن تقدسهم علماً شغل أكبر حيز في حياتهم الدينية بل أصبح واسطة عقدها ، حتى غدت العناصر الدينية الأخرى بجانب هذا التقديس قليلة الشأن ضئيلة القيمة .

ولكن هذا الدليل الذى ساقوه بشأن الشيعة لا يعيننا قط على إدراك السمات البارزة في مبادئ الفقه الشيعي ، وهي لا تقل في شدتها عن مثيلتها في فقه أهل السنة . وإن ما يغلب على مسلمي فارس الشيعيين من لين وتساهل ، إزاء بعض القيود في العبادات (١٢٨) ، لا يحسن أن يدفع بنا إلى الخطأ في تقدير مبادئ التشيع تقديراً تاريخياً صحيحاً .

لقد أنكر الشيعة كافة العوامل التي تؤثر في الهيئة الاجتماعية وتعمل على رقيتها ، حتى يولوا أئمتهم تلك السلطات الشخصية الواسعة التي اعتقدوا فيها العصمة والبعث عن الزلل والهووى ، وبذلك لم ينتفعوا بعناصر التيسير والإباحة التي تشتمل عليها

الأنظمة الحرة التي نشأت عند أهل السنة ، فالتعالم الشيعية هي بالأحرى التي تشبعت بالروح الاستبدادية المطلقة .

وفضلاً عن ذلك ، فإننا إذا علمنا بأن ما تنسب به الأفكار الدينية من حرية أو جود ، أو من سعة أو ضيق ، يمكن أن نقدره تبعاً لدرجة التسامح التي يُعامل بها أصحاب الملل الأخرى ، يلزمنا أن نضع الشيعة في مرتبة هي دون مرتبة الإسلام السني . ومن الطبيعي أننا لا نعني هنا بالمظاهر العصرية البادية عند الشيعة في الوقت الحاضر ، وإنما نعني بالقواعد الشرعية والدينية وحدها التي أقرتها تعاليمهم والتي دونها فقهاؤهم في وثائقهم المذهبية . وفي الحق أن هذه القواعد اضطرت أن تخضع وأن تلين في كل مكان ، إزاء الضرورات الحيوية والعملية التي اقتضتها الأزمنة الحديثة ، وأصبح من المتعذر انطباقها بكل مظاهر شدتها على الأحوال الاجتماعية إلا في البيئات المنعزلة عن الحضارة والعمران .

والنظرية الفقهية الشيعية التي تحدد علاقة الشيعة بأصحاب الديانات الأخرى ، تبدو لنا — إذا حكمنا عليها باعتبار وثائقها الشرعية — أقسى وأشد من النظرية الماثلة لها التي يقرها أهل السنة .

ويتجلى في الفقه الشيعي التعصب الذي بلغ أقصى حدوده نحو الديانات الأخرى ، وجهود فقهاءهم في تأويل الأحكام الشرعية في هذه المسألة بالذات كانت قاصرة ، ولم يستفيدوا مطلقاً من التسهيلات التي أدخلتها السنة الإسلامية في عدد من المسائل ظهرت فيها شدة الآراء القديمة وصلابتها .

فبينما الإسلام السني قد محا ، بواسطة التأويل الذي اعتمده في النهاية ، اللهجة القرآنية الشديدة نحو الكفار : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ » ، تقيد الحكم الشرعي عند الشيعة بحرفية هذا النص ، وأعلن نجاسة المادة الجثمانية للكافر وجعل الاتصال به وملامسته في عداد النواقض العشرة التي تؤدي للنجاسات (١٣٩) .

ومن الحقائق النموذجية المستمدة من الواقع المشاهد ، دهشة « حاجي بابا الموري »

الذى لاحظ أن : « من أغرب صفات الإنجليز أنهم لا يمدون كائناً من كان على شئ من النجاسة ؛ فهم يمسون إسرائيلياً كما يمسون واحداً من قبيلتهم » . وطريقة الإنجليز هذه في النظر إلى المخالفين لك في عقيدتك ، هي مما لا يقبله الحكم الشرعي عند الشيعة .

ولدينا كثير من الأمثلة التي تشتمل عليها مؤلفات الأوربيين الذين عاشوا بين ظهراني الشيعة ، وسأقتصر على إيراد بعض البيانات المستمدة من كتاب مؤلف لاحظ الروح الشمية الفارسية ملاحظة دقيقة ، وهو الدكتور « يولاك » الذي قضى أعواماً طويلة في فارس الشيعة متقلداً منصب الطبيب الخاص للشاه ناصر الدين .

يقول : « إذا قدم أوربي مصادفة وعلى غير انتظار في بداية تناول الطعام ، يقسع الفارسي في الحيرة والارتباك ويسقط في يده ، لأن الآداب تمنعه من أن يأمرزأه بالانصراف ، وإذا سمح له بالدخول تخرج لأن ما يلمسه الكافر من طعام تلحقه النجاسة^(١٣٠) » ؛ « والفضلات التي تبقى من طعام الأوربيين يأبى أن يتناولها الخدم ويتركونها للسكالب » .

ويتكلم يولاك عن الرحلات في فارس فيقول : « على الأوربي أن لا يغفل أن يمد لنفسه إناء يشرب منه ، فليس من أحد يعيره شيئاً ، فعقيدة الفرس أن كل إناء يتنجس إذا ما استخدمه الكافر^(١٣١) » .

ويحكى المؤلف أن وزير خارجية فارس « ميرزا سيد خان » ، « يغسل عينيه أمام الأوربيين وتحت بصرهم لكي يحفظهما من النجاسة » ، وهذا الوزير المسلم كان على جانب كبير من الورع والتقوى ، وقبل مكرها أن يتطبخ بالنبيذ ، غير أنه استطاع أخيراً هذا العلاج ، « حتى إنه على ثقاه كان لا يرى صائماً قط^(١٣٢) » .

واعتاد الشيعة أن يظهروا مثل هذا التعصب نحو الزرادشتيين الذين يعيشون بين ظهرانيهم ، ويقص « برون » في هذا الصدد كثيراً من الملاحظات التي استرعت انتباهه أثناء إقامته في « يزد » ؛ فقد تجلد أحد الزرادشتيين لأن ملابسه حدث أن لامست عفواً وعن غير قصد فاكية كانت معروضة للبيع في السوق ، فعدت الفاكهة

نجسة بسبب ملامسة هذا الكافر لها ، واستحال على المؤمنين من الشيعة أن يتناولوا شيئاً منها (١٣٢) .

ونصادف غالباً هذه العقلية المتعصبة بين الشيعة الأميين خارج بلاد فارس ؛ ففي لبنان الأوسط بين بعلبك وصفد ، وفي الشرق في جبال لبنان Antiliban ووادي الشام Coelesyrie ، نجد عند فلاحى الفرقة الشيعية التى يطلق عليها اسم « ميتاولى » (مفردتها متوالى أو متوالى أى الأعوان المخلصين لعلى) نغماً للعقلية الشيعية يميزها عن غيرها من الفرق ، وعددهم يتراوح ما بين خمسين إلى ستين ألف نسمة .

وجاء فى إحدى الروايات ، التى ترتاب كثيراً فى صحتها ، أن الميتاولى من سلالة جماعة من المهاجرين من الأكراد نقلوا من العراق إلى الشام فى عهد صلاح الدين ، أى أنهم يعدون فى هذه الحالة من أصل إيرانى (١٣٤) ، ولكن يبدو أن هذا فرض لا أساس له من الصحة .

وتقطن الجماعات الكبرى منهم بعلبك والقرى المجاورة ، وقد تحدثت منهم أسرة أمراء حروفش ، وهؤلاء الفلاحون يشاركون غيرهم من الشيعة ما أبناء من الإحساسات التى يشعرون بها إزاء أصحاب الديانات والنحل الأخرى .

ومع أنهم يتصفون بسجية الكرم والسخاء نحو من يطرق أبوابهم ، أياً كان هو ، يعتبرون ما يستخدمه ضيوفهم فى طعامهم وشرابهم من أوان نجساً .

وقد قال فى هذا الصدد المستكشف الأمريكى « سيلامريل » ، الذى جال كثيراً فى هذه الأصفاع من سنة ١٨٧٥ إلى سنة ١٨٧٧ منقياً عن آثار فلسطين ، فى بعثة للجمعية الأمريكية : « يعتقد الميتاولى أن ملامستهم للمسيحيين تدنسهم وتلحق النجاسة بهم ، حتى أن الآنية التى يكون المسيح قد أكل منها أو شرب ؛ أو التى يكون قد استخدمها فى طعامه ، لا يعودون إلى استعمالها قط ويحطموها مباشرة » (١٣٥) .

على أنه إذا كان علينا أن نرفض الفكرة الخاطئة التى تزعم بأن التشيع ، من حيث أصله ونشأته هو عمرة العوامل الإيرانية التى أثرت على الإسلام العربى ، فإننا يمكننا مع ذلك أن نرجع موقف الشيعة المتشدد حيال الديانات الأخرى إلى الأثر الفارسى الزرادشتى الذى ساهم فى بناء الآراء الشيعية وتكوينها التاريخى (١٣٦) .

وإن موقف التعصب في فقه الشيعة نحو الديانات الأخرى — وهو ما بسطناه آنفاً — يَدْرُكُنا عفوياً بالقواعد القديمة التي أغفلت غالبية الزرادشتيين في العصر الحاضر السير على نهجها ، وهي القواعد التي قررتهم كتميم الدينية البارسية ، والتي يمكن أن نعد تعصب الشيعة الصدى الإسلامي لها ؛ ومنها « أن على الزرادشتي أن يتطهر بالنيران إذا لمس غير زرادشتي » . « وأن لا يتناول طعاماً أعده له غير زرادشتي سواء أكان زبداً أو عسلاً ، كما يحظر ذلك في الأسفار ^(١٣٧) » .

وإن انتحال الشيعة لهذا القانون البارسي هو الذي أوجد ثغرة من ثغرات الخلاف التعبدى بين أهل السنة والشيعة ؛ فمع الرخصة التي وردت صراحة في القرآن : « الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ » ، يحرم فقه الشيعة الطعام الذي أعده اليهود والنصارى ؛ وما يذبحه هؤلاء من حيوان لا يباح للشيعة تناوله ^(١٣٨) ؛ أما السنيون فينهجون في هذه المسألة ما أتى به القرآن من رخصة وتيسير ^(١٣٩) .

وعلاوة على ما ذكرنا ، فإن الشيعة في باب آخر من أبواب الفقه لم ينتفعوا من إباحة أمر آخر يسهل القرآن ، فوضعوا أنفسهم بذلك في موقف يناقض ما جاء بكتابهم المنزل ، حتى يجدوا منفذاً لنزعهم المتعصبة .

فقد أباح القرآن للمسلم أن يتزوج من النساء الشريقات من اليهود والنصارى : « وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ » ، وأجازت السنة هذا الزواج المختلط لأنه لا يتناقض مع النظرية الإسلامية في العصور الأولى للإسلام ^(١٤٠) ، وقد تزوج الخليفة عثمان بامراته المسيحية نائلة ^(١٤١) .

لكن الشيعة على نقيض أهل السنة لا يقرون زواجا كهذا مستندين على الآية القرآنية ٢٢١ من سورة البقرة : « وَلَا تَسْكُرُوا الْمَشْرَكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَئِنْ مُؤْمِنَةً حَتَّى مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ » ، أى أنها تحظر الزواج بالمشركات .

أما الآية التي تبيح الزواج بالكتابيات فقد خرجوا بها بطريق التأويل عن معناها الأصلي^(١١٣) الذي نزلت من أجله .

غير أن هذه النزعة التعصبة عند الشيعة الصادقين في تشييعهم لم تقتصر على الكفار ، بل شملت المسلمين من مختلف النحل والمذاهب ، وكتب الشيعة تفيض بالدلالة على هذا البغض والتحامل .

وقد غلبت على الشيعة هذه النزعة لأنهم كانوا جماعة قليلة اضطرت أن تكافح طويلاً منذ بداية حركتها ، وأن تخوض غمار المصاعب الشاقة التي تحدى عادة بنحلة مضطهدة ، وأن تقاوم ما يقع عليها من عسف واضطهاد .

وفي أغلب الأحيان لم تتح لهم حرية التعبير عن آرائهم لأنهم حرموا حرية الجهر بمذاهبهم وعقائدهم وعبادتهم ، فلم يستطيعوا التعبير عما يجول في نفوسهم إلا باتفاق سرى فيما بينهم .

ولذا شعروا بالحقن والرغبة في الانتقام من أعدائهم الذين اغتصبوا السلطة قهراً واقتداراً ، واضطنموا التقية التي فرضوها على أنفسهم ، وكان شأنهم فيها شأن الطريد الشهيد الذي لا يعمل إلا ما يزيد نار غيظه اشتعالاً وحقده حدة وعنفاً نحو الذين كانوا سبباً في ضنكه وشقائه .

وقد سبق أن رأينا كيف رفع فقهاء الشيعة لمن الأعداء والخصوم وجعلوه في مرتبة الفرائض الدينية ، واشتط بعضهم بتجاوزاً هذا المدى في الحقد والمداوة لأصحاب العقائد الأخرى ، فقرنوا الآية التي تأمر بأداء الزكاة باستثناء يجرم الكفار ، كما يجرم خصوم المبدأ العلوي ، من كل أنواع البر والإحسان ؛ ورووا عن النبي أنه قال بأن من يحسن على أعدائنا كان كمن يسطو على بيوت الله^(١٤٣) .

ولأهل السنة أن يدكروا موقفاً أعظم إنسانية ورحمة من هذا المثال ، وهو الذي ضربه الخليفة عمر عند دخوله الشام ، إذ أمر بإعانة المسلمين من الصدقات التي تؤخذ في سبيل المصلحة العامة للجماعة الإسلامية ، وأمر كذلك بإعانة المرضى من المسيحيين . روى البلاذري أن « عمر عند مقدمه الجالية من أرض دمشق

من يقوم مجذومين من النصارى ، فأمر أن يعطوا من الصدقات ، وأن يجزى عليهم القوت (١٤٤) .

والأحاديث عند الشيعة مفعمة بالبنفص والعداء نحو المسلمين الذين يخالفونهم في المذهب ، وقد يكون ذلك بدرجة أكبر مما يشعرون به نحو الكفار ، ومن هذه الأحاديث ما يضع أهل الشام — أى خصوم الشيعة من أهل السنة — في مقام أقل بكثير من مركز النصارى ، كما يضع أهل المدينة الذين ارتضوا خلافة أبى بكر وعمر في مرتبة أحط من مرتبة مشركى مكة (١٤٥) .

أى تسامح فى هذا مع المخالفين فى رأى ؟ وأين الشعور نحوهم باللين والتساهل والمصاراة ؟ بل أين حرية الفكر ؟ إن الإسفاف التالى يبين لنا ما بلغه الشيعة من حق وسخف فى ازدرائهم لخصومهم .

لقد أفى فقيه كبير من فقهاءهم أنه فى المسائل الغامضة التى لا تزودنا فيها أصول الشريعة بقبس يهديننا إلى حلها حلاً صحيحاً ، فالبدأ الذى يجدر بنا اتباعه هو أن نفعل نقيض ما يستحسنه أهل السنة ؛ أو كما قال : « ما خالف العامة ففيه الإرشاد » (١٤٦) ، وما هذا سوى فقه التعصب والحقدا !

١٨ — ومن فرق الشيعة ، التى اندثرت تماماً مع كمر الزمن ، بقيت فرقتان — علاوة على الاثناعشرية — كاتاعلى الأخص على جانب من القوة وسعة الانتشار وهما الزيدية والإسماعيلية .

(١) تقف الزيدية على الإمام الخامس فى قاعة الأئمة الاثنا عشرية ، وتنسب إلى زيد بن على من نسل الحسين ، وقد ثار بالكوفة سنة ١٢٢هـ / سنة ٧٤٠م مطالباً بالخلافة ، دون ابن أخيه جعفر الصادق الذى أقر له جمهور الشيعة بإمامته الشرعية الموروثة . وقد أخذ الخليفة الأموى فتنته وقضى عليه ، واستأنف ابنه الكفاح من غير طائل وانتهى أمره فى خراسان سنة ١٢٥هـ / سنة ٧٤٣م .

واتخذ الزيدية من حركة زيد ومطامحه ما يبرر انشقاقهم وخروجهم على الشيعة ؛ فأنكروا الإمامة الاثنا عشرية ، وخالفوهم فى أنهم أصبحوا منذ ثورة زيد لا يرون

انتقال الإمامة من أب إلى ابن بطريق الورثة المباشرة ، وأنكروا قصرها على سلالة الحسين بن علي التي استأثرت وحدها بالإمامة دون غيرها من الفروع .
وعلى ذلك فالزيدية تعترف بإمامة كل علوي — دون مراعاة انتسابه لهذا الفرع أو ذاك — له من الاستعداد الروحي للرئاسة الدينية ما يعينه على إظهار مواهبه في نضاله من أجل الغاية المقدسة ، فيكون بذلك أهلاً لطاعة الجماعة إياه وانضوائها تحت لوائه ؛ فنظريتهم المثلى هي الإمامة النشيطة العاملة ، وليست الإمامة السلبية التي تنتهي بهم إلى الإمام الخفي وهي نظرية الاثنا عشرية .

وهم لا يقولون بالخرافات المتعلقة بالعلم الباطني عند الأئمة ، إلى غير ذلك من صفات شبيهة بصفات التآليه التي خص الشيعة أئمتهم بها ؛ وقد تقيّدوا بدلاً من هذه الخيالات والأحلام بالصورة الواقعية للإمام الذي يعمل في الحياة في نضال مكشوف ، ويكون على رأس الجماعة الإسلامية حاكماً وقيماً .

كما استمسكوا برأي مؤسس مذهبهم فأظهروا تسامحاً في حكمهم على خلافة أهل السنة في العصور الإسلامية الأولى ، ولم يشاركوا غيرهم من الشيعة في لعن أبي بكر وعمر وسائر الصحابة والقدح فيهم لأنهم لم يبايعوا علماً بالخلافة بعد وفاة النبي مباشرة .

ولكنهم يأخذون عليهم عدم إدراكهم للمواهب الفائقة الممتازة التي كانت لعل ، دون أن يحملوهم وزراً على خطئهم في التقدير أو على قصورهم عن التفتن لهذه المواهب ، كما لا يرون فيمن أجمعوا على مبايعته بالخلافة غاصباً قاهراً .

ومن هذا الوجه يمكننا أن نعد الزيدية الحزب الشيعي المتمثل بحيال أهل السنة . وقد تحدّرت سلالة الحكام الزيديين من الفرع الحسنى من ذرية علي ، كما في دولة الأدارسة في شمال أفريقية من سنة ٧٩١ م إلى سنة ٩٢٦ م ، وكما أسس فريق منهم دولة شيعية أخرى تسنى لها أن تحكم في طبرستان من سنة ٨٦٣ إلى سنة ٩٢٨ ، وكذا الحكومات الشيعية التي أقاموها في أواسط بلاد العرب — وذلك منذ القرن التاسع الميلادي — والتي بنت حقها في الحكم على دعاوى زيدية^(١٤٧) . ولا تزال هذه الفرقة من فرق الشيعة منتشرة إلى اليوم في جنوبي بلاد العرب ، حيث تعرف هنالك باسم « الزيود » .

(ب) أما الإسماعيلية فإنها تستمد اسمها من أنها ، على خلاف الإثنا عشرية تحتم سلسلة أئمتها الظاهرين بالإمام السابع ، وإمامها السابع الذي لا تعترف الإثنا عشرية بإمامته هو « إسماعيل » بن الإمام السادس « جعفر الصادق » المتوفى سنة ٧٦٢ م . وقد اختلفوا في تعليل قعوده عن مباشرة مهمته كإمام ، على الرغم من انتسابه للبيت العلوى .

ومهما يكن ، فقد ترك الإمامة لابنه محمد الذى أصبح الإمام السابع الحقيق وحل بذلك محل أبيه إسماعيل ، ثم وليه فى الإمامة أخلافه فى سلسلة متصلة كانوا أئمة مستترين متخفين ، اجتنبوا المجاهرة بالدعوة إلى اللحظة التى أثمرت فيها الحركة الإسماعيلية السرية بظهور الإمام الشرعى فى شخص عبید الله على اعتبار أنه المهدي المنتظر . وقد أسس هذا ، الدولة الفاطمية فى شمال أفريقيا سنة ٩١٠ م ، وأطلق على هذه الفرقة الشيعية اسم السبعية تمييزاً لها عن فرقة الإمامية المعروفة .

وهذا الفرق بين الإسماعيلية والإمامية الذى ليست له إلا قيمة شكلية ، لم يكن كافياً لإظهار الإسماعيلية وتمييزها عن سائر الفرق الشيعية المتعددة ، ما لم تسكن الإسماعيلية قد اتخذت دعايتها ذريعة لخلق حركة خطيرة فى التاريخ الدينى للإسلام وهى حركة القرامطة ، وما لم تسكن المؤامرات والفسائس التى حركوها قد أسفرت عن تأسيس دولة عظيمة فى تاريخ الإسلام السياسى ، ألا وهى الدولة الفاطمية .

وكان القائمون بالدعاية والترويج للفرقة الإسماعيلية يتخذون من زعامتها وسيلة لمزج عقائدهم بنظرات أعجمية غريبة ؛ فصرنا لا نستطيع أن نتبين فى مذهبهم ، قواعد الإسلام التقليدى حتى فى صورته الشيعية البهتة ، وانتهى الأمر بهم إلى طمس معالمه وتحلل عقائده انحلالاً تاماً .

ومن أقوى المؤثرات التى ساعدت على تطور الأفكار الإسلامية ما أتى عن طريق الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، فقد نفذت نظرياتها إلى أرحب ميادين الفكر الإسلامى ، بل تسربت إلى الوثائق الدينية التى كانت أساساً لما نما وازدهر من التعاليم الإسلامية ذات الطابع السنى الأكيد (١٤٨) .

وقد تسنى لنا في القسم الرابع أن نثبت كيف أن الصوفية بفضل أفكارها ومبادئها ، أمكنها أن تطبق النظريات الأفلاطونية الحديثة تطبيقاً على تعاليم الإسلام ، وقد ظهرت أيضاً في البيئات الشعبية محاولات رمت إلى مزج عقيدتي الإمامة والمهدية بنظرية الفيض في الأفلاطونية المحدثة (١٤٩) .

ويبدو هذا الأثر الفلسفي في استعانة الدعاية الإسماعيلية بالنظريات الأفلاطونية ، مع ملاحظة هذا الفرق بينها وبين الصوفية ؛ فالصوفية لم تنبع من الاستعانة بهذه النظريات إلا أن توجد دعامة نفسية تُبنى عليها الحياة الدينية ، بينما الإسماعيلية استخدمتها لكي تنفذ إلى صميم الديانة الإسلامية وتعمل على تعديل أحكامها وعقائدها . وفكرة الإمامة عندهم لم تكن إلا قناعاً ستروا وراءه برامجهم الهدامة ، ولم تكن إلا تكة إسلامية المظهر اعتمدوا عليها كأداة للتقويض والتدمير .

وقد بدأ الإسماعيلية بنظرية الفيض الأفلاطونية ، تلك التي بنت عليها جماعة إخوان الصفا البصرية فلسفتها الدينية في موسوعتها المصنفة ، واستنبطت الإسماعيلية من هذه الفلسفة أعمق نتائجها وأشدّها تطرفاً .

فوضعوا بذلك نظاماً فلسفياً هو صورة تاريخية منعكسة لنظرية الفيض الكوني التي وضعتها هذه الفلسفة ، وقد بينوا فيه المظاهر الدورية للعقل الكلي ، التي بدأت سلسلتها بآدم وانتظم فيها نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد واختتمت بالإمام الذي يلي الإمام السادس عند الشيعة — وهو إسماعيل وابنه محمد — مكشوفين من حلقة سبعية من « الناطقين » ، وملأوا الفترات التي تفصل بين كل ناطق وآخر بمجموعات سباعية مؤلفة من أشخاص صدروا كالناطقين تماماً عن القوى الخارقة .

وتعمل كل مجموعة سباعية من هؤلاء على تدعيم عمل الناطق الذي سبقها ، والتمهيد للناطق الجديد الذي يخلقه ، فهي سلطة تعاقبية دقيقة التحديد بديمة التركيب ، تتجلى الروح الإلهية في درجاتها المختلفة ومراحلها المتوالية ، وتظهر الإنسانية منذ بدء الخليقة في صورة يتزايد كمالها وبهاؤها .

وكل مظهر من هذه المظاهر الدورية للعقل الكلي ، يبدو في وقته حتى يكمل

إنجاز العمل الذي أداه المظهر السابق ، أى أن الوحي الإلهي لا ينقطع ولا ينتهي في فترة زمنية معينة من فترات تاريخ الخليقة .

وبهذا النظام الدوري المتكرر إلى المهدى الناطق السابع آتياً برسالة تُعد من حيث هي مظهر من المظاهر الدورية أكمل وأعظم مما سبقها ، بل تفوق رسالات من سبقه حتى رسالة النبي محمد [عليه السلام] .

وهذا التطبيق لفكرة المهدية يهدم إحدى دعائم الإسلام الأساسية التي لم يجرؤ التشيع المألوف أن يززع أصولها ، فمحمد عند المسلمين هو « خاتم النبيين » وقد نُعت بهذه الصفة في القرآن . « مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ ، وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ » .

والديانة المحمدية في شكلها السني كما في شكلها الشيعي قد أولت هذه الفكرة أهمية اعتقادية ، وهي أن محمداً قد ختم إلى الأبد سلسلة الأنبياء ، وأنه أنجز إلى نهاية الحياة الدنيا ما مهد إليه من سبقه من الأنبياء ، وأنه الحامل لآخر رسالة بعث الله بها إلى الجنس البشرى « والمهدى المنتظر » ليس إلا رجلاً يعمل على إحياء سنة خاتم النبيين وإعادتها ، وهي السنة التي تنكبها الناس لفسادهم وضلالهم .

وهذا المهدى إنما « يسير على نهج السنة » ويحمل اسم صاحبها ؛ ولكنه ليس نبياً ، بل هو دون السلطة التعليمية الهادية التي تقابل إحدى مراتب التطور في الفكرة المهدية التي تجاوز تعاليم النبي (١٥٠)

غير أن نظرية الفيض عند الإسماعيلية قد حلت ما للصفة النبوية لمحمد وما للشريعة التي أرسله الله بها من قيمة وخطر ، وهي قيمة يؤمن بها المسلمون قاطبة حتى من كان منهم على مذهب الشيعة .

وتحت لواء هذه الجماعة الشيعية ، وهي الإسماعيلية الذين اتخذوا الدعوة مذهبهم ستاراً لإخفاء أغراضهم ، روجت الدعاية السرية مبادئ هادمة للإسلام مقوضة لأركانها .

وهذه الدعاية تنطوي على تعاليم تدريجية يُلَقَّنُها مريدو الاندماج في الجماعة

الإسماعيلية على مراتب متتالية ، ولا تبقى هذه التعاليم في أعلى مراتبها من الأصول الإيمانية الواجبة في الديانة المحمدية إلا هيكلًا خاويًا وبناءً متداعيًا ، ذلك بأن غاية ما تذهب إليه الإسماعيلية هو هدم كل عقيدة واقعية محدودة .

بل إنه في المراحل الإعدادية التي يقتضيها الاندماج في المذهب الإسماعيلي ينبغي أن يفهم المرید القرآن والشريعة فهماً مجازياً ، أى عليه أن ينبذ المعانى الظاهرة ولا يعنى بها لأنها ستار يحجب المعنى الروحي الصحيح .

وكما أن مذهب الأفلاطونية الحديثة يصبو إلى التجرد من الحجب الجثمانية وأن يعود الإنسان إلى الوطن السماوى : وطن النفس الكلية ، فكذلك يجب على من يريد الاندماج في سلك الإسماعيلية أن يزيح عن بصره الحجب المادية التي تغشى الشريعة . وذلك بأن يرتقى إلى معرفة تتناهى في السمو والدقة وأن يسمو إلى عالم الروحانية المحضة ، لأن الشريعة عندهم ما هي إلا واسطة تهذيبية ووسيلة تربية ، ذات قيمة نسبية وأهمية عرضية وقتية . وهي تصلح لقوم لم يكتمل نضجهم بعد ، وهي رمز يتحتم البحث عن كنهه الحقيقي في الخير الروحي الذي تدأب الشريعة له وتسمى إليه .

ويذهب الإسماعيلية إلى حد تكفير من لا يأخذ بهذه المبادئ الهادمة ، والكفار في نظرهم هم من يفهون الآيات القرآنية والأحكام الشرعية فهماً حرفياً بحسب معانيها الظاهرة .

وتبين الحادثة التالية مدى فهم الإسماعيلية للشريعة فهماً مجازياً وتحللهم من قيودها ؛ وهي أن إسماعيل الذي تنتسب الفرقة إليه أنكر إمامته خصومه من الإمامية الإثنا عشرية لوقوعه في محذور وهو أنه كان يتناول الخمر ، فأصبح غير أهل لأن يلي الإمامة ، فرد عليهم مريدوه : إن الله إذا اجتبى شخصاً للإمامة واصطفاه منذ مولده لتقلد هذا المنصب الخطير في المستقبل ، طهره من الذنوب والأوزار وأفقه القدرة على إتيانها ، فمتحريم الخمر لم يرفيه إسماعيل — ومن ثم مريدوه من الإسماعيلية — إلا معنى مجازياً ، وطبقوا ذلك على الأحكام والفرائض الأخرى كالصيام والحج وغيرها . واستخلص خصومهم من نظريتهم الدينية هذه ، أنهم يتحللون من النواميس

الخلقية ويبيحون كل محظور^(١٥١)، غير أنا لا نستطيع أن نسلّم أن هذا التصوير البشع تؤيده حقيقة حالهم .

وقد تسرّت الاستفادة من تعاليم هذه الفرقة في شيء من البراعة والحدق مع حسن التدبير وإحكام الخطط ؛ لأن طريقة الانخراط في سلكها ، ومراتب تعاليمها المتدرجة ، تلاءمت كثيراً مع أساليب بث الدعايات السرية الغامضة ، وخلق الحركات المختلفة التي أثرت على بقاع شاسعة في أنحاء العالم الإسلامي .

وقد كان تأسيس الدولة الفاطمية في أفريقيا الشمالية ، ثم في مصر وغيرها من البلاد التي أخضعتها (من سنة ٩٠٩ م إلى سنة ١١٧١ م) ، ثمرة الدسائس الإسماعيلية .

ولم يقنع بعض الإسماعيلية ممن تقيّدوا بالنطق بمظهر التجلّي الأعظم للعقل السكّي الذي تجلّى بصورة وقتية في شخص الإمام الفاطمي ، ورأوا وجوب إحصاء هذه الدائرة .

وفي سنة ١٠١٧ م اعتقدوا أنه قد حانت اللحظة التي يعلن فيها الحاكم بأمر الله الخليفة الفاطمي بأن التجسد الإلهي قد حلّ فيه ، وعند ما اختفى الحاكم في سنة ١٠٢١ م — وربما مات مقتولاً — أنكر مريدوه موته وذهبوا إلى أنه يعيش متخفياً وأنه سيرجع .

ولا يزال دروز لبنان يؤمنون إلى اليوم بطبيعة الحاكم الإلهية ، كما أن الطائفة التي عرفت في تاريخ الحروب الصليبية باسم الحشاشين هي إحدى ثمار الحركة الإسماعيلية .

ويمكننا أن نقدّر العلاقة بين التعاليم الثورية الإسماعيلية والإسلام الواقعي إذا لاحظنا الطريقة الغالبة عليهم في إدراك الحقائق الدينية واستنباطها ، وهي طريقة التأويل المجازي ؛ فالحقائق لا توجد إلا في المعاني « الباطنة » ، أما المعاني « الظاهرة » فهي حجب مضطربة وأقنعة متناقضة .

ومريدو الاندماج في الفرقة الإسماعيلية تزاح عنهم هذه الحجب والأقنعة بالقدر الذي يناسب استعداداتهم ، ويتدرجون في هذا المضمار حتى تتهيأ لهم القدرة على مواجهة الحقائق وهي سافرة .

وهذا هو ما حدا بالفقهاء إلى تسمية أصحاب هذه العقائد بالباطنية ، مع أنهم

يشتريكون فيها مع الصوفية . فالصوفية بدأت كذلك بهذه المبادئ الأفلاطونية ذاتها ، حتى بلغت الغاية القصوى في التأويل الباطني^(١٥٢) ، ويستطيع الباطنية الإسماعيلية أن ينظموا كلمة كلمة أبيات جلال الدين الرومي الشاعر الصوفي التي تترجم عن الهدف الصحيح لفكرة التأويل المجازي :

« إعلم أن آيات الكتاب سهلة يسيرة ، ولكنها على سهولتها تخفي وراء ظاهرها معنى خفياً مستتراً ؛

ويتصل بهذا المعنى الخفي معنى ثالث يحير ذوى الأفهام الثاقبة ويُعَمِّمها ؛

والمعنى الرابع ما من أحد يحيط به سوى الله واسع الكفاية من لا شبيه له ؛

وهكذا نصل إلى معان سبعة : الواحد تلو الآخر ؛

ولذا لا تتقيد يابني بفهم المعنى الظاهري ، كما لم تر الشياطين في آدم إلا أنه مخلوق من الطين^(١٥٣) » .

فالمدعى الظاهري في القرآن شبيه بجسد آدم ، فما نراه منه هو هيئته الظاهرة وليس روحه الخفية المستترة^(١٥٣) .

وتذكرنا هذه المراحل المتوالية ، والتي يأخذ معناها الخفي العميق في الدقة ، كما يذكرنا المعنى الذي تخفيه الحجب الظاهرة للعبارات المكتوبة ، بما يسميه الإسماعيلية « تأويل التأويل » ، أي التفسير الباطني للتفسير الباطني .

ففي كل مرحلة أو درجة أعلى من سابقتها ، يصبح المعنى الباطني والرمزي المتعلق بالمرحلة السابقة أساساً للقيام بتأويلات أخرى أعظم دقة والتواء^(١٥٤) إلى أن يتبخر تبخراً تاماً موضوع التفسير الإسلامي الذي كان الأساس الأول منذ البداية .

وقد تفرعت عن الإسماعيلية بسبب إغراقها في التأويل إغراقاً لاحد له ، فرق هي دونها أهمية وأقل منها أثراً ، ومن أعظم هذه الفرق المذهب الباطني الخاص بفرقة الحروفية — أي مؤولي الحروف — وقد أسسها فضل الله الأسترابادي في سنة ٨٠٠ هـ / ١٣٩٧ - ٩٨ م .

وهذا المذهب مبني أيضاً على نظرية التطور الدوري للروح الكلية التي أقم

فضل الله شخصه في دائرتها ، زاعماً بأنه أحد مظاهر الألوهية وأن تعاليمه هي أنتم وحى وأصدقه ، وقد حملت هذه الدعاوى ابن تيمورلنك على الفتك به ، فصار شهيداً مبدئياً .

وقد مزج فضل الله مذهبه بدعاوى رمزية وسفسطات خلافة المظهر ، وهي نظريات رمزية عن الحروف وقيمتها العددية وما ادعاه لها من قيمة في إحداث الآثار الكونية . واعتمد الحرفيون هذه الطريقة السحرية « القَبَالِيَّة » وتمادوا فيها إلى حد بعيد ، وأوجدوا بذلك تأويلاً للقرآن قلَّ ما أبقي على معانيه الأصلية ! ويلاحظ أيضاً أن مذهب الحروفيين في الحلول قوى الشبه بمذاهب الصوفيين ، كما في تعاليم الطريقة البكتاشية التي تدين بالنظريات الحلولية^(١٥٥) .

وقد أصبحت العناصر العددية لنظرية الإمامة معتبرة من الأمور الثانوية ، وذلك في كل ما ارتبط بفرقة الإسماعيلية أو تفرع عنها من فروع . وقد ارتضى الإسماعيلية الأئمة الإثنا عشر ، وحظى عندهم هذا التقدير بأعظم القبول .

وذلك لأن القاعدة عندهم هي رفض التأويل الحر للحقائق الدينية في الإسلام ، وكذا الإغراق في تطبيق الأحاديث العلوية والاستمانة بها مهما كان من الميسور التدرع بها للوقوف على المعارف الخفية والتعاليم الباطنية التي لا ينقطع الوحي الإلهي عن الترقى بها في طريق السكال ، والتي يتحقق اكتمالها واطراد ترقىها بفضل المظاهر الإلهية الدائمة المتجدد .

١٩ — إن الطابع الفلسفي لفرقة الإسماعيلية لم يحررها مما اتصف به الشيعة عموماً من الفكر الضيق الجامد ، ويتجلى هذا على الأخص في نقطتين :

أولاً — غلا الإسماعيلية في الثقة غير المحدودة التي خولوها لأصحاب السلطة ، وهي تطابق في غلوها نظريتهم في الإمامة ولهذا أطلق عليهم اسم « التعليمية » ، أي الذين يعتمدون اعتماداً مطلقاً على سلطة الإمام التعليمية ، وهو ما يقابل عند أهل السنة حرية البحث الشخصي والعنصر الجمعي ممثلاً في فكرة الإجماع ، وقد كاشفها الغزالي في رسالة من رسائله جعلها على شكل محاورة أفلاطونية بينه وبين أحد التعليمية^(١٥٦) .

ولم تتبين الإسماعيلية في أحكام القرآن وشرائعه — بعد أن أولتها تأويلاً

مجازياً — إلا معاني تتضمن ضرورة الخضوع المطلق لسلطة الإمام^(١٥٧) ، وتفرع عن هذا التقديس لسلطة الإمامة واجب الطاعة المطلقة للرؤساء ، كما هو الحال على الأخص طائفة الحشاشين إحدى فروع الحركة الإسماعيلية التي خلقت من هذه الطاعة العمياء حكماً إرهابياً صارماً^(١٥٨) .

ثانياً — تشارك الإسماعيلية سائر فرق الشيعة في تعصبها المتطرف وبغضها للنحل والمذاهب المختلفة ، ويكنى — بدلاً من إيراد الشواهد الكثيرة الدالة على ذلك — أن نستشهد بفقرة صغيرة في مخطوط بليدين ، وهو كتاب إسماعيلي يبحث في الزكاة وفي تأويلها المجازي ، تقول : « إن من أشرك مع إمامه سلطة أخرى ، أو ارتاب في وجوب الطاعة له ، كان كمن أضاف للنبي نبياً آخر أو كمن شك في نبوته ، وبذا صار كمن وضع مع الله إلهاً آخر ؛ وعلى ذلك فمن أشرك بالإمام أو شك في الإمامة أو أنكرها صار نجساً وليس بطاهر ، وأصبح ما يقتنيه هذا الرجل ممالاً يصح استعماله^(١٥٩) » .

ولا يزال الإسماعيلية يعيشون إلى اليوم جماعات متفرقة في أواسط الشام^(١٦٠) ، وهم منفصلون عن طائفة الدروز التي تؤله الحاكم ، كما أنهم يقطنون أجزاء أخرى من العالم الإسلامي ، وخاصة فارس والهند ، ويسمون هنالك باسم « خوجة »^(١٦١) ، وقد شيد حديثاً بزربار بناء^(١٦٢) تعقد فيه اجتماعات الإسماعيلية .

ويرأس الإسماعيلية في الوقت الحاضر « أغا خان » ، الذي يزعم أن نسبه ينتهي إلى أحد فروع الدولة الفاطمية ، وذلك بصفته سليل أمراء الحشاشين الذين يدعون انتسابهم لخلفاء الدولة الفاطمية^(١٦٣) .

وأتباع أغاخان يدينون له بالطاعة ، وهو يقيم في بومباي أو في نواحي أخرى من الهند ، ويعتمد في معيشته على ما يجبي من الزكاة وما يقدم له من الهبات السخية ، فهو واسع الثراء ويملك كثيراً من الموارد المالية . وهو رجل دنيوى المظهر إلى حد كبير ، ومشبع بأفكار الثقافة العصرية ، لذا كان من الطبيعي أن يخصص موارده للإنفاق على رحلاته العديدة .

وقد زار لندرة وباريس والولايات المتحدة ، بل زار البلاط الملكي في طوكيو ،

ولا شيء في مظهره يذكرنا بمبادئ المذهب الذي ينبغي أن يمثله ؛ وهو ينفق من أمواله بسخاء على حركات الثقافة العصرية في الهند الإسلامية . ويساهم بأكثر نصيب فيما يقام بها من منشآت ^(١٦٤) — وسوف نعمل على التعريف بالإسلام في الهند في القسم التالى — وقد اختارته عصابة الهند المسلمة رئيساً لها ^(١٦٥) .

وهو ممن يؤيدون سيادة الإنجليز على الهند ، تلك السيادة التى يراها نعمة للشعوب الهندية . وفى حركة « السواراجى » الأخيرة أصدر لمسعى الهند بياناً قصد به أيضاً غير المسلمين ممن يدينون بالديانات الأخرى ، أثبت فيه أن رغبة الهنود فى الاستقلال هى رغبة طائشة حمقاء ونزعة متهوسة سابقة لأوانها ؛ ثم بين ضرورة الحكم الإنجليزى ونفعه ، كعامل من عوامل الاتحاد والتوفيق بين طوائف السكان ذوى الميول المتعارضة ، ممن يقطنون إمبراطورية الهند ^(١٦٦) .

٢٠ — هذا ، وقد حبت العقائد الشيعية علماً وذريته بصفات خارقة جعلتهم فوق المستوى البشرى ، وتسنى لكثير من أساطير الأمم التى اعتنقت الإسلام — وهى أساطير تدور حول أبطال أشبه بالآلهة — أن تتسرب إلى الروايات العلوية ، فجددت بذلك حياتها بعد أن فقدت قوتها وتماسكها منذ زوال الديانات القديمة التى كانت ممتزجة بها ؛ فاكتمل الأئمة العلويون صفات هؤلاء الأبطال الأسطوريين ، وأمكن للعقائد الشيعية أن تنظم دون صعوبة هذه الصفات ، ولم يتحرج الغلاة فى أن يصلوا فى تقديس الأئمة إلى ما فوق المستوى البشرى وأن يجعلوهم من الكائنات التى تساهم فى تصريف القوى الكونية .

وقد سبق أن رأينا مدى ما وصلت إليه فى هذا الصدد النظريات الشيعية حتى المعتدلة منها ؛ فالشيعة الغالية تقول بأن المواد النورانية لعل وآل بيته متحدة بعرش الله ، وذهبوا فى إحدى خرافاتهم إلى أن الحسن والحسين كانا يحملان تعويذتين حشوها من زغب جناح الملك جبريل ^(١٦٧) .

وفى هذه البيئة غلب العنصر الأسطورى على أشخاص الأئمة العلويين ، فصار على مثلاً إلهاً للارعد وظهر خلال السحاب يبرق ويرعد ، وما الرعد إلا مقرعته التى يضرب بها . وكما نسبت الأسطورة القديمة حمرة الشمس عند غروبها إلى دم « أدونيس »

الذى قتله الخنزير البرى ، نسبتها الأسطورة الشيعية إلى دم الحسين الذى سفك فى كربلاء ، وادعت أن غروبها قبل مقتله لم يكن أحمر اللون^(١٦٨) .

وحكى القزوينى الجغرافى المتوفى سنة ٦٨٢ هـ سنة ١٢٨٣ م عن أمة الترك فى « بغراج » أنه كانت تحكمها أسرة يرجع أصلها إلى يحيى بن زيد العلوى ، وأنهم يحتفظون بكتاب ذهبى دوت على غلافه مرثية فى موت زيد ، وأنهم أحلوا هذا الكتاب مكانة دينية عظيمة ؛ فسموا زيدا ملك العرب وعليا إله العرب ، وحينما كانوا ينظرون إلى السماء كانوا يقولون : « ها هو إله العرب يصعد وينزل »^(١٦٩) .

وقد صبغت الإسماعيلية الآراء الدينية فى الإسلام بعناصر الغنوصية والأفلاطونية الحديثة ، مما جعل تعاليم هذه الفرقة ستاراً لحفظ البقايا الدينية للوثنية القديمة . وبما أن الإسماعيلية قد رفعت الأئمة العلويين إلى مستوى الألوهية ، فقد كان من السهل عليهم أن يتخذوا منهم « أفانيم » يسبقون عليهم تصورات الوثنية القديمة عن الألوهية ، وهى تصورات وعقائد ليس لها من الإسلام إلا الألفاظ والاصطلاحات الدينية الإسلامية التى تستر وراءها .

وهكذا ، بقيت الوثنية السورية القديمة فى أودية لبنان فى شكل ظاهرة إسلامية شيعية ، وذلك فى فرقة النصيرية التى تسكن الإقليم الواقع بين طرابلس وأنطاكية ، والتى يغلب على مذهبها الإثنا عشرى أفكار وعقائد لاشك فى وثنياتها .

وينبغى أن نلاحظ أنه فى هذه البلاد التى تقطعها جماعات من هذه الفرقة الشيعية كانت الوثنية لا تزال سائدة فيها قبيل ظهور الإسلام ، وأن المسيحية ذاتها لم تثبت لها قدم فيها إلا بعد وقت طويل^(١٧٠) .

وبعبارة أوضح يمكننا أن نقول بأن الآراء التى أدخلها الإسلام فى هذه البلاد تبدو كأنها ممتزجة بالعناصر الوثنية القديمة ، فليس بها من الإسلام سوى المظهر . وإن الروح العامة لهؤلاء الأقوام قد احتفظت فى الواقع بالتقاليد الوثنية التى كانت لأجدادهم ، وإن غيرتها من الناحية الظاهرية البحتة ، وذلك عند ما طبقها هؤلاء الأقوام على الأوضاع الخارجية الجديدة التى للعبادات الإسلامية .

وفي هذا المزيج من الوثنية والغنوصية والإسلام ، لم يزد ما أضافه الإسلام على أن يكون صورة مباينة لما سبقه قد فرضها فرضاً على العبادة الوثنية القديمة ، كما أنه أطلق أسماء جديدة على الأفكار الدينية التي كانت للوثنية ؛ فنلا يقول النصيرية في أحد أدعيتهم : « على خالد في طبيعته الإلهية ، وتؤيد الحقيقة الكبرى أنه إلهنا على الرغم من أنه إمامنا في الظاهر ^(١٧١) » .

وتمثل الفرق المختلفة علماً في القوى العديدة الخاصة بالظواهر الطبيعية المؤلمة ، وهو في نظر غالبيتها إله القمر ، ويبالغ الشيعة في تسميته فيطلقون عليه « أمير النحل » ، أي أمير النجوم . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى أن غلاة الشيعة قد أنزلوا محمداً إلى مرتبة أدنى من مرتبة علي ، وجعلوه يقوم بدور ثانوي بأن صار لعل « حاجبا » ، ويتألف منه ومن علي وسلمان ثالث من الآلهة تتصل به كل الزوائد المتعلقة بالعبادة الوثنية لمظاهر الطبيعة .

وإنما نجد في الواقع أن في عبادة علي وذريته والشخصيات المرتبطة بقصص العلويين — وكذا الأئمة — ما يدل على عبادة السماء والشمس والقمر وسائر القوى الطبيعية ، وقد تم هذا التحوير بسبب الغنوصية التي اجتازت كل هذه البقايا الوثنية وتخطتها ، وتتجلى حقيقة هذه العبادة للمريدين تبعاً لمراحل اندماجهم التدريجية في المذهب الشيعي .

وإن كانت الشريعة الإسلامية عند النصيرية لا تحتفظ في المراحل الأولى للاندماج إلا بقيمة رمزية ، كما هو الحال في الإسماعيلية الذين يشعر نحوهم النصيريون مع ذلك بالعداء ، فكل عنصر من العناصر الإسلامية الوضعية المحدودة يختفي تماماً عند اندماجهم في مجاعتهم .

والقرآن ذاته يحتل عندهم مكاناً ثانوياً بالنسبة لكتاب آخر يقدسونه ، وعلى الرغم من الأسرار الثقافية الخاصة بطوائف هذه الفرق تسنى لنا معرفة ما يحتويه هذا الكتاب بفضل رجل مرتد خرج من صفوفهم واعتنق المسيحية ؛ وكثيراً ما عالج المؤلفات الأوروبية والأمريكية هذا الكتاب من جهة علم تاريخ الأديان ^(١٧٢)

والنصيرية من جهة أخرى يعارضون غيرهم من المسلمين مدعين أنهم « أهل التوحيد » ، وأنهم المترجمون الصادقون عن الفكر الشيعى القويم ، ويعدون الشيعة المعادين من الظاهرية ويعتبرونهم من أنصار التعاليم الدينية السطحية الذين لم يتغلغلوا فى أعماق الوجدانية الحقة ، ويحكمون عليهم بالتقصير ويسمونهم « بالمقصرة » ؛ لأنهم تخلفوا عن غيرهم فى عبادة على ، وقصروا فيها عن القدر المطلوب (١٧٣) .

وفى الحق ، إنه إسلام اسمى فحسب ؛ هذا الإسلام الذى تمثله هذه الصور التخفية ، الساترة للوثنية الآسيوية القديمة التى أضافت إليها أيضاً ، عندما تشكلت على هذه الصورة ، الكثير من العناصر المسيحية كقداس الأطعمة والتبليذ وهو أشبه بالعشاء الربانى ، وكذا إحياء الأعياد الخاصة بالمسيحية . وتدل الشواهد المستنبطة من علم الأديان ، على أن الفرق المختلفة التى يطرأ عليها مثل هذا الانحلال تكون قابلة غالباً لأن تنفق وتنتحل مجموعة من عناصر الديانات السابقة .

والآن ، قد بحثنا هنا ما نشاء من الفرق المخالفة المنشقة التى أثرت فى نمو الإسلام وتطوره ، حتى استقرت الفكرة السنية استقراراً نهائياً ، وحددت معالمها تحديداً واضحاً . غير أن الأذهان لم تركز إلى الدعة والسكون ؛ فملينا أن نفكر فى الحركات الدينية التالية التى لا تزال آثارها مدركة محسوسة إلى هذه الأيام .

الحركات الدينية الأخيرة

١ - بحث الأستاذ « وسترمارك » في الفصل السابع من كتابه : نشأة الآراء الخلقية وتطورها ، الدور الذى تقوم به العادة فى التكوين الابتدائى للأفكار المتعلقة بالأخلاق والقانون ، فقال : « إن العادات والتقاليد فى المجتمع البدائى تقوم مقام القانون ، بل إنها تظل القاعدة المرعية الوحيدة للسلوك ، حين يكون التنظيم الاجتماعى فى هذه الجماعة البدائية قد قطع شوطاً فى سبيل الرقى ^(١) » .

وقد وضح قيمة العادة وخطرها كقياس من مقاييس القانون ، وكقاعدة من قواعد التشريعات الخلقية والقضائية ، مستنداً فى ذلك على الكثير من المراجع الأدبية والتاريخية العظيمة القدر ، منتهجاً فى بحثه البسط والتفصيل بطريقة لم يسبقه إليها واحد ممن عالجوا هذه الناحية فى تاريخ الحضارة والقانون .

وقد ألمع خلال بحثه إلى الأفكار الخلقية عند البدو من العرب والتركمان ، ولكنه أهمل مع ذلك ارتياد ناحية من نواحي دراساته الخطيرة الشأن ، ألا وهى فكرة السنة ومقدار أثرها فى المجتمع العربى فى المصور الجاهلية والإسلام .

فمنذ أقدم المصور ، كان المقياس الراجح الذى كان يحكم به العرب على شرعية الأعمال ولياقتها ، مهما كانت ظروف صدورها ، منحصراً فى تساؤلهم عما إذا كانت هذه الأعمال موافقة للقواعد التى ألفوها ، أو العادات التى ورثوها عن آبائهم وأجدادهم .

فما من أمرٍ أو فعلٍ يوصف عندهم بالفضل أو العدالة ، إلا إذا كان له أصل فى عاداتهم الموروثة أو كان متفقاً معها . وهذه العادات التى تتألف منها السنة تقوم عندهم مقام القانون أو الديانة sacra ، كما أنهم كانوا يرونها المصدر الأوحى للشرعية والدين ، ويعدون اطرأحها خطأ جسيماً ، ومخالفة خطيرة للقواعد المعروفة والتقاليد المرعية التى لا يصح الخروج عليها ، وما يصدق عن الأفعال يصدق أيضاً عن الأفكار

الموروثة . والجماعة يتحتم عليها أن لا تقبل في هذا المجال شيئاً جديداً لا يتفق مع آراء أسلافها الأقدمين^(٢) .

وتبين من هذا ، كيف عارض المكيون النبي حينما أخذ يشرهم بنعيم الجنة وينذرهم بعذاب السعير وحساب يوم القيامة ، ولم يجدوا وجهاً للرد عليه سوى اعتراضهم — الذى غلب عليهم ترديده — بأن آباءهم لم يسبق لهم أن سمعوا بمثل هذه الأشياء ، وأنهم لا يستطيعون أن يترسموا طريقاً غير الطريق الذى سلكوه^(٣) ؛ ولذا فقد ظهرت لهم تعاليم النبي ، إزاء تقاليدهم القديمة الموروثة « كدين محدث » ، بل إنهم اعتبروا هذا الدين بسبب جدته هذه ذمياً مستقبجاً^(٤) .

ففسكرة السنة يمكن أن ندرجها بين الظواهر التى سماها سِنْسِر : « بالعواطف القائمة مقام غيرها sentiments représentatifs » ، وهى النتائج العضوية التى جمعتها بيئة من البيئات البشرية خلال الأجيال والأحقاب ، والتى تركزت وتجمعت فى غريزة وراثية تتألف منها الصفة أو الصفات التى يتوارثها أفراد هذه البيئة^(٥) .

وقد نقل العرب فيما بعد فكرة السنة إلى الإسلام الذى أمرهم بمخالفة سنتهم القديمة ، وأصبحت السنة الإسلامية دعامة من دعائم الفقه والتفكير فى الإسلام . ولا شك أن نظرية السنة فى الجاهلية قد أصابها تعديل جوهرى عند انتقالها إلى الإسلام .

فى الإسلام أصبح المسلمون لا يطالبون بإحياء السنن الوثنية التى نسخت معالمها ، بل بدأوا بالمأثور من المذاهب والأقوال والأفعال التى كانت لأقدم جيل من أجيال المسلمين ، وأصبح أفراد هذا الجيل هم المؤسسين لسنة جديدة تغاير السنة العربية القديمة .

وأخذ المسلمون منذ ذلك الوقت ، يهيجون فى حياتهم نهج الأساليب والآراء التى صح عندهم أنها من أقوال النبي وأفعاله ، ويضعونها فى المحل الأول ، أو تلك التى صحت عن الصحابة ، ويضعونها فى المحل الثانى ؛ ولم يُعنوا بالنظر فى الأعمال إذا كانت فى ذاتها صالحة قوية لاغبار عليها ، عنايتهم بالبحث والتنقيب عما قاله النبي والصحابة أو فعلوه فى ظروف تماثلها^(٦) .

وهم لذلك يتوارثون سنة النبي والصحابة ، ويدأبون على الاقتداء بهم فيها ، على اعتبار أن هذه السنة هي الطريقة المثلى للتفكير الصحيح والعمل الصالح .

لهذا جعل الخلف من الحديث موضع ثقته الكبرى ، لاشتماله على ما أثر من أقوال وأفعال السلف الذين يدهم أئمة الهدى ومنار النهج القويم .

وقد بذلت جهود كبيرة خلال المرحلة الأولى من مراحل نمو الشريعة الإسلامية ، لكي يتسنى للفقهاء أن يحتفظوا بجرية النظر والاستمانة بالعقل والبصيرة النافذة في استنباط الأحكام الشرعية ، وذلك في الحالات التي تفتقر إلى أحاديث صحيحة يوثق بها ، ويمكن تطبيقها على هذه الحالات للفصل فيها ، أو إذا كان التواتر منها ضعيفاً مشتبهاً في صحته .

ولكن لم يذهب فقيه من فقهاء المسلمين إلى القول بإنكار حق السنة — ممثلة في الأحاديث الصحيحة — في أن تكون المصدر الأول من مصادر استنباط الأحكام ، مما جعل ظهور الاستدلال العقلي والنظر الفلسفي في مضمار البحث الشرعي أمراً كإلياً محضاً .

وهكذا ، أصبحت الحاجة إلى السنة في الإسلام « عاطفة تقوم مقام غيرها » . ولم يكن للمؤمنين الاتقياء من هم سوى أن ينسجوا على منوالها وأن يسيروا على نهجها ، وأن لا يعملوا إلا ما أمرت به ؛ وأن يحتنبوا كل ما يناقضها ، بل كل مالا يصادف تأييداً منها .

وقد اعتبر المسلمون أن كل ما خالف السنة أو كل مالا يتماثل معها تماماً ، كما يذهب المتطرفون ، إنما هو بدعة ؛ سواء أكانت المخالفة في المسائل الاعتقادية ، أم في أهون تفصيلات السلوك في الحياة العملية^(٧) . وبذا أنكر المتشددون كل فعل أو قول مقطوع الصلة بسنن السلف الصالح ، أي أنهم أنكروا كل بدعة في أية صورة كانت .

٢ — وقد سهل كثيراً من الوجهة النظرية أن يفرض المتشددون مثل هذه القيود التي لم يتشكك المسلمون في صحتها ووجاهتها ، ولكنها مع ذلك اصطدمت في كل ناحية من نواحي الحياة العملية بمتعضيات الواقع ؛ لأن تطور ظروف الحياة والتجارب التي اكتسبتها الأمم الإسلامية بفعل العوامل الجغرافية والتاريخية ،

قد فرضت عليها أحوالا مغايرة لمقتضيات السنة وجرت بها إلى ملابسات تخالف تمام المخالفة أساليب الحياة والفكر في عهد الصحابة .

كما أن السوابق العديدة ، والمؤثرات الأجنبية التي أحاطت بالمسلمين ، حملتهم على أن يقوموا بهضمها وتثليلها وصهرها ؛ هذه العوامل مجتمعة حتمت على المسلمين أن يبادروا بفتح ثغرة في حصن السنة النيع ، حين تعذر عليهم أن يتقيدوا بالفكرة السنية المتشددة التي يعدونها المعيار الأوحى للحق والقانون .

هكذا سلم المسلمون وعقدوا الصلح ، وهكذا انتهوا إلى مفارقات دقيقة سهنت عليهم إقرار الكثير من البدع التي فتحوها لها أبواب السنة على مصاريعها . وقد وضع الفقهاء طائفة من النظريات بينوا فيها الحالات والظروف التي يستطيع المسلمون فيها أن يوافقوا على بدعة من البدع ، بل يعتبرونها بدعة حسنة ومحمودة .

وقد وجد الفقهاء والمتكلمون في العصور الإسلامية المختلفة المجال واسعا للعمل في هذا المضمار ، بفضل ما أمكنهم أن يظهروه من حذق بارع وبصيرة نافذة ، وظلت الأمور تجري على هذا المنوال إلى وقتنا الحاضر* .

وإن فكرة الإجماع ، التي ثبتت قواعدها خلال هذا التطور الذي مرّ بالشرعية الإسلامية ، أصبحت عنصراً من عناصر التوفيق والتقريب بين السنة والبدع المستحدثة . وذلك أن المسلمين إذا اتبعوا عادة من العادات أو ألفوا تقليداً من التقاليد ، وارتضاه جمهورهم زمناً طويلاً ولم ينكروه ، أصبحت هذه العادة أو التقليد في النهاية جزءاً من صميم السنة .

* يذكر المؤلف أن المسلمين كانوا أولاً متشدين في الحرص على السنة والنفور من البدعة ، أي كانت صورتها ، ثم اضطرتهم الأحوال إلى التساهل في هذا وإقرار بعض البدع ، وتسمية بعضها بدعة حسنة . والمسلمون لم يخرجوا مطلقاً عن السنة ، ولا يرى أحد منهم سوء كل بدعة ومحاربتها ؛ فضرب من اللباس — مثلاً — لم يكن في زمن الرسالة ، إذا كان لا يدخل تحت اللبس (بتشديد اللام وضمها وضم الباء بعدها) المحظورة كالأ يكون من الحرير ؛ بدعة ولكنها غير مذمومة ، وكذلك القول في غير هذا المثل ؛ وإنما البدعة ما خالف قواعد الدين ومبادئه . وترى الفقهاء يتناولون ما يعرفون من عادات البلاد المفتوحة ومعاملاتهم ، فيستجيبون بعضها ، ويفرون بعضها بعد عرضه على ميزان الشريعة .

وقد ترتفع أصوات الفقهاء الورعين خلال بضعة أجيال مظهرين استياءهم وتذمرهم من هذه البدعة ، غير أن هذه البدعة كلما طال الزمن عليها وانعقد إجماع المسلمين على اتباعها تعتبر مباحة ؛ بل قد ينتهي الأمر بها إلى أن يشترط المسلمون مراعاتها ، ويرون البدعة كل البدعة في مخالفتها وإطراحها ؛ وإذا فهم يصمون كل من يطالب بإعادة السنن القديمة وإحيائها بأنه « مبتدع » .

وإذا نحمد في « مولد النبي » مثالا بارزاً يوضح لنا كيفية تطور البدعة وتحويلها إلى سنة . والمولد النبوي عيد شعبي يحتفل به المسلمون في كافة أنحاء العالم الإسلامي السني في أوائل شهر ربيع الأول ، ويشترك في الاحتفال به أقطاب رجال الدين ، وكان علماء المسلمين لا يزالون حتى القرن الثامن الهجري يعدونه مخالفاً للسنة ، ونهت عنه غالبيتهم على اعتبار أنه بدعة مستحدثة في الإسلام ، وصدرت فتاوى كثيرة في تحريمه وأخرى في إباحته .

غير أن هذا العيد أصبح منذ القرن الثامن الهجري ، اعتماداً على إقرار جمهور الأمة الإسلامية وموافقتها ، جزءاً أساسياً جوهرياً لا ينفصل عن صميم الحياة الإسلامية ، وأصبح لا يتطرق إلى ذهن مسلم أن يفكر في صدده على أنه بدعة من البدع المستحدثة^(٨) .

وتنطبق هذه الحالة أيضاً على أعياد دينية أخرى واحتفالات تعبدية كذلك نشأت في القرون المتأخرة ، واضطرت أن تجاهد في مبدأ الأمر لكي يقرها العلماء ، بعد أن وصموها دهرأ طويلاً بأنها من البدع الدخيلة على الإسلام^(٩) .

وبثبت لنا تاريخ الإسلام أن علماء المسلمين مهما بلغوا من الصلابة والتمعن في مبدأ الأمر ، إزاء العادات والتقاليد التي يكون جمهور الأمة قد ارتضاها

* ذكر أن الإجماع أصبح أداة في إقرار بعض البدع المستحدثة إذا سكت المسلمون عليها . وهذا غفلة عن معنى الإجماع الذي هو حجة يؤخذ به في تسوية ما توارد عليه ؛ ذلك بأن الإجماع هو اتفاق مجتهدي الأمة على حكم شرعي ، وأين هذا من عادة يسر عليها بعض المسلمين مسوقين بدافع ما ويتابعهم البعض الآخر ، وقد يكون ذوو الاجتهاد والرأي منكبرين لها ؟ فمثل هذا لا يدخل في دائرة الإجماع . والاحتفال بالمولد النبوي — الذي تمثل به بعد — ليس من الحُجج عليه بالمعنى السابق ، فهو عادة جرت ولا تزال موضع النظر من الوجهة الدينية ، وقد يكون عند بعض الفقهاء من النظر ما يستوجب الإقلاع عنها وتحريمها .

وأقر اتباعها ، لم يستنكفوا مع ذلك أن تهدأ مقاومتهم لتلك العادات والتقاليد التي اكتسبت حقها في الوجود ، وأن يقرروا أن الاجماع قد انعقد على استحسان ما كانوا يعدونه من قبل من البدع المنهى عن اتباعها .

٣ — ويمكننا أن نقرر على وجه العموم الحقيقة التالية : وهي أن أئمة الحياة الدينية الإسلامية وأقطاب الهداية والإرشاد فيها ، إذا كانوا قد تمسكوا بفكرة السنة ، صلاحاً منهم وورعاً ، فهم لم يظلوا دائماً جامدين معاندين لمقتضيات الحياة المتغيرة التي تحتتمها تطورات الزمن وتقلبات الظروف والأحوال ، وأنه من هذه الوجهة ليس من الصواب أن نعد الجمود وعدم القابلية للتغير من الصفات اللازمة للشريعة الإسلامية .

ومنذ أقدم العصور الإسلامية التزم المسلمون أن يتجاوزوا في النظم السياسية والاجتماعية ما تقرر في عصور الإسلام الأولى من عادات وتقاليد ، فلم تؤخذ عليهم رعايتهم للظروف الجديدة الطارئة ؛ فلم يُنظر إلى ما ألتجوه من تخفيف أو توسعة على أنهم ارتكبوا عملاً لا يتلاءم مع تقاليد السنة وروحها .

ومن بين المذاهب السنية الأربعة يعترف المذهب المالكي « بالمصلحة » *utilitas publica* ، أي ما يقتضيه الصالح العام كفكرة ينبغي أن تكون الغاية من تطبيق أحكام الشريعة ، وعلى ذلك فمن الممكن التخلي عن القواعد التي قررتها الشريعة إذا ما ثبت أن مصلحة الجماعة تتطلب حكماً يغير حكم الشرع* ، (وهذا

ذكر أن الجمود ليس من ملازمات الشريعة . وقد علم مما سبق أن ما يجد من العادات يعرض على ميزان الشريعة ؛ فما وافقها أجيز ، وما نافرها أنكر . وليس للدين مصدر واحد هو العادات والتقاليد ؛ فقد يقر صاحب الرسالة عادة إذ لا بأس بها ، ولا تصح مع هذا ضربة لازب . ومن المقرر أن العادات المحضة النبوية لا يطالب الانسواء بها ، وإن كان بعض المتشددین — كابن عمر — يأخذ نفسه بالانسواء بها . وينبغي أن نلاحظ أن الفقهاء دائماً يفرقون بين أعمال الرسول العادية ، وأفعاله التشريعية .

* يقرر المؤلف أن المذهب المالكي يبيح الأخذ بالمصلحة العامة ، ومن الممكن لهذا التخلي عن القواعد التي قررتها الشريعة إذا ما ثبت أن مصلحة الجماعة تتطلب حكماً يغير الشرع . وهذا غير معروف في فقه المالكية ، وما كان ليقول به أحد من المسلمين . فمن يبيح لنفسه أن يغير أحكام الشرع تبعاً للمصلحة العامة التي يزعمها ، والشارع أحكم الحاكمين وأدرى بمصالح الناس ! =

بقابل في القانون الروماني : *corrigere jus propter utilitatem publicam*) .

ولا شك أن هذه الحرية لا تتعلق إلا بما يعرض من الحالات الفردية التي لا تجر إلى نسخ الشريعة الإسلامية نسخاً كاملاً . غير أن إقرار هذا المبدأ في ذاته ، دليل على المرونة الباحة في دائرة الشريعة نفسها .

ومما لا يحسن أن يمر بنا دون أن ننوه به في هذا الصدد ما صرح به الزرقاني ، الفقيه الذائع الصيت المتوفى بالقاهرة سنة ١١٣٢ هـ / سنة ١٧١٠ م ، في إحدى فقرات شرحه على موطأ مالك ، من أنه من الممكن اتخاذ أحكام جديدة في الظروف التي تطرأ عليها حوادث جديدة ، واختتم رأيه قائلاً : « ولا غرو في تبعية الأحكام للأحوال ^(١٠) » .

وإذاً ، فالشريعة الإسلامية على حقيقتها لم تجعل باب الإصلاح والتجديد موصداً في وجه الإسلام ، واستطاعت الحياة الإسلامية بفضل هذه الحرية وما تحققه لها من حماية أن تأخذ عن المدنية الغربية ما يلائمها من نظمها الجديدة .

غير أن هذه النظم كثيراً ما أثارت في بعض الحالات معارضة الجامدين والراجمين ولكن اعترف بها أخيراً اعتماداً على ما أصدره العلماء من فتاوى رسمية ، وهم العلماء الذين يشهد الناس بفقههم حتى أصبحوا في مأمن من مهاجمة المغالين في الاستمسك بأهداب السنة .

وفي الحق ، إن هذه ظاهرة مؤسفة ممضة ثقيلة على النفس ؛ إذ أن الأنظمة النافعة ذات القيمة العملية والمصلحة الحيوية ، لا يُستطاع تنفيذها ولا تنال حق وجودها إلا عن طريق فتوى من الفتاوى ، وما لم يسبق تحقيقها مناقشات طائفة تبحث فيها إذا كانت هذه الأنظمة مما تبيحه الشريعة الإسلامية وتسمح بالأخذ به .

= والذى عند المالكية القول بالمصالح المرسلة ، ومي مالم يعرف عن الشارع اعتبارها أو إلغاؤها ؛ فلو جاء في الشريعة حكم يعارض المصلحة ، أو المناسب كما يعبر الأصوليون ، فلا خلاف في إهماله وإطراحه . نعم ، تقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة ، على ألا يضار ذو المصلحة الخاصة ؛ فقد زيد في مسجد الرسول ، واشترى الزائد من أصحابه في غير ضرار ، لما كانت في ذلك المصلحة العامة .

وهكذا ، أخذت الإصلاحات والتجديدات التي انتحلها الأمم الإسلامية — وربما كان أولها إدخال المطبعة في القسطنطينية سنة ١٧٢٩ م — تنعم « بحقوقها المدنية » في هدوء واطمئنان ، محتمية بصكوك الحرية الدينية ، وهي هذه الفتاوى التي أبحاثها .

كما أنه في الميدان الاجتماعي كان على فقهاء الشريعة أن يلتمسوا ، بحذقهم ونفاذ بصيرتهم ، مختلف الوسائل للتغلب على الصعاب التي ظهر لهم أنها تعوق الإسلام عن الأخذ بمقتضيات العمران الحديث .

فهم مثلاً قد عانوا كثيراً من المشاق ؛ وبذلوا جهوداً طائلة ؛ لابتسكار تفرعات دقيقة يستعينون بها على إباحة هذه النظم الجديدة ، فأصبح لا يجد المسلمون ، حتى من كان منهم شديد التمسك بدينه ، حرجاً في أن يؤمنوا مثلاً على أنفسهم في شركات التأمين ، مع أن المبادئ الإسلامية المتشددة ترى في هذا العمل شبهة لأنها تعده من قبيل الحظ والمصادفة .

وكان على الفقه أن يزيل أيضاً عقبات كهذه فيما يتعلق بإباحة صناديق الادخار أو التوفير ؛ فهذا النظام لا يعد مباحاً من الوجهة النظرية في مجتمع تحرم شريعته « الفائدة المالية » في كافة أشكالها ، (ولا تقتصر على الشكل الربوي منها^(١١)) .

ومع ذلك فالفتى المصرى الشيخ محمد عبده المتوفى سنة ١٩٠٥ ، تمكن في فتوى علمية ، أصدرها في هذا الموضوع ، أن يثبت للأمة الإسلامية أنه ليس في التوفير أو الادخار وما ينجم عنه من أرباح ما ينافى الشرع ، كما أن زملاءه من علماء القسطنطينية سبقوه في أنهم أصدروا فتاوى تبيح للحكومة العثمانية من الوجهة الشرعية أن تعقد قروضاً على شكل سندات تدفع عنها حامليها أرباحاً سنوية^(١٢) .

* يذكر أن المسلمين لا يرون حرجاً في أن يؤمنوا على أنفسهم في شركات التأمين ، مع أن المبادئ الإسلامية ترى في هذا شبهة . وإذا كانت المبادئ الإسلامية ترى في هذا شبهة ، كما يقول بحق ، فكيف يستطيع المتشددون هذا العمل ! قد يحصل هذا من بعض المسلمين ، ولا يكون دليلاً على اعتقاده حله ، فليس المسلم معصوماً من المعصية .

وفتوى الشيخ محمد عبده بشأن صناديق الادخار لم نرها حتى نعلم كنه ما فيها ، والظاهر أن =

وفي عصرنا الحاضر يمكننا أن نتحقق من هذه الظاهرة ذاتها في ميدان المسائل السياسية الكبرى . فقد شاهدنا أنه عند قيام الثورات الأخيرة في الدول الإسلامية لم يصادف إدخال النظام الدستوري سواء في الممالك السنية أو الشيعية ؛ موافقة شبه اضطرارية تحسب ، من جانب علماء الدين .

ولكن هؤلاء العلماء استعانوا بالقرآن ذاته ليستخلصوا منه أن الحكومة النيابية هي وحدها الحكومة الشرعية الصحيحة^(١٣) (ومن استدلالهم ما أولوا به في هذا المعنى كلمة « شورى » في الآية الثامنة والثلاثين من سورة الشورى : « والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم يُنفقون ») .

كما أن الملائم الشيعيين ، الذين هم أصحاب السلطة النافذة في الحياة الدينية عند شيعة فارس ، والذين يؤيدون الثوار تأييداً دينياً ، استعانوا بالإمام المستور في مطالبهم البرلمانية ، كما صنع من قبلهم مجتهدو البلدتين المقدستين . النجف و كربلاء .

وقد دأب بعض الفقهاء والثقات ذوى المكانة العلمية في البلاد الإسلامية ، أن يؤكدوا فيما وضعوه من الأبحاث الدينية العديدة ، مقتضيات الحياة السياسية الحاضرة ، وأن يعززوها بالآيات القرآنية والأحاديث ، كما اعتمدوا على وثائق الإسلام الدينية في تشجيع التقدم الثقافي في الحياة المدنية (كمسألة المرأة وغيرها ...)^(١٤) .

٤ — هذه المسألة مستمدة من التطور الحديث في البيئات الإسلامية . ولكن الظاهرة التي تجلت لنا في هذه البيئات تدلنا على الاتجاهات الدينية التي غلبت عليها في القرون السابقة .

ومع ذلك يلزمنا أن نبادر بإضافة هذا الاستثناء وهو أنه خلال هذه القرون كلها وُجدت دائماً أقليات معاندة متصلة في مسألة السنة والبدعة ، وكانت دائماً الرغبة في تحديد معنى البدعة الحسنة وحصرها في أضيق دائرة ممكنة ، طامعة في حفظ الإسلام نقيماً خالصاً من شوائب البدع ؛ كما كانت تكافح بكل الوسائل الممكنة ، وكثيراً ما غلب

= الاستفتاء صيغ في صورة ليس فيها تحديد الفائدة . وكذلك فتوى علماء القسطنطينية ، لم نرها حتى نحكم عليها . والذي نعلمه أن القرض بالفائدة رباً حرام لا يقدر على إباحته أحد ، ومن أقدم على ذلك ضرب بقوله عرض الحائط ، أيأ كان القائل .

عليها التعصب ، الطرائق النظرية والعملية التي كانت تستخدم للتوفيق بين السنة والبدعة .

ولم تقتصر على مكافحة الماديات المستحدثة التي تسربت إلى الحياة الشرعية والتي لم يعرفها المسلمون في حياتهم الأولى ، ولكنها ناهضت أيضاً النظريات الاعتقادية التي جهلتها العصور الأولى ، وكذا ما ترتب عليها من صيغ صاغها لها المتكلمون ، بل إن الآراء الأشعرية التي أصبحت جزءاً من مذهب أهل السنة ، استقبلتها هذه الأقليات ، ونددت بها تنديداً قاسياً ، معتبرة إياها من البدع التي لا مبرر لها والتي تستوجب المذمة واللوم .

والتاريخ الداخلي للحركات الإسلامية يتمثل لنا كصراع دائم بين السنة والبدعة بين مبدأ التمسك بالحدوث تمسكاً شديداً ، وبين الاتساع الدائم لآفاق الإسلام وتجاوز معالمة الأولى . وقد استمر هذا العداء خلال عصور الإسلام كلها ، وخلال مراحل تطوره الاعتقادي والفقهى .

وإن ضرورة هذا الصراع ، وحقيقة استناده على موضوعات واقعية يتنازع المسلمون عليها ، لها أقوى دليل يدحض الفكرة الواسعة الانتشارية التي عبر عنها كوين Kuenen في محاضرات « هــبـرت » حيث يقول : « لقد قُدر للإسلام بعد برهة وجيزة جداً من النمو والترقى ، أن يصب نفسه في قالب لا يجيد عنه وأن يتخذ شكله الثابت الذي لا يتغير ^(١٥) .

ومع ذلك فكوين نفسه يربط بهذه الفكرة حقيقة ذكرها ، وهي أنه في أواسط القرن الثامن عشر تحولت الميول المتجهة نحو تطهير الإسلام من كل بدعة ، إلى حركة رجعية عنيفة ؛ وينتج من هذا على الأقل أن الإسلام في هذا العصر ذاته لو أنه كان قد صُبَّ في قالب جامد لا يترشح عنه ، فما كان ذلك ميسوراً إلا بقيام الفتن والمنازعات الدامية .

٥ — ولم يكن بين التيارات المختلفة للتفكير الاعتقادي في الإسلام تيار جدّ في تقييد البدعة واضهادها في نشاط ومثابة كاللذهب الحنبلي ، الذي يقدر أتباعه ذكرى رئيسه ومؤسسه الإمام الذائع الصيت أحمد بن حنبل .

فقد برز من صفوف الحنابلة كبار المتحمسين الشديدي التعصب للسنة وأشده الخصوم عداوة لكل بدعة ، سواء أ كانت في العقائد ، أو العبادات ، أو أساليب الحياة وتقاليدها .

ولو أن السامعين انصاعوا لمتشددى الحنابلة وأخذوا بآرائهم ، لجردوا الإسلام من مماله وأعادوه إلى مادته الأولى التي كانت له عند نشأته بالمدينة ، ولأرجعوه إلى الشكل الذي كان عليه في عهد الصحابة .

ولكن يحسن بنا ألا نعتقد أن هذه العقلية قد غلبت عليها النزعة الخيالية أو ما يمكن تسميته بالميلول « الرومانتكية » ، أى أنها تتسدد في إحياء سنة المدينة بدافع الأمانى الوجدانية والهيام بسداجة الماضى الجميلة .

غير أننا لا نصادف في نفوس هؤلاء المتشددين ، عبيد الألفاظ والحروف ، أثراً لإحساس عميق أو عاطفة متدفقة تملك زمام القلب ، وما تشددهم كله إلا النطق الرسمى للسنة الذى يتخلل ثنايا احتجاجاتهم .

وفى الحق كانت توجد خلال القرون المتعاقبة مواد وفيرة تستوجب النقد والاستنكار ، وكان أول ما احتج عليه الحنابلة العقائد الروحية ومنهاج التفسير القرآنى الذى ترتب عليها . وقد سبق لنا أن رأينا أن هذه العقائد عدها الحنابلة زيمًا وزندقة ، حتى ما كان منها على مذهب الأشاعرة .

ولم يرغب هؤلاء المتشددون في أن يحدوا قيد شعرة عن حرفية الثون ، ولا أن يجعلوها تعنى شيئاً يزيد أو ينقص عنها ، أو أن يخرجوا بها إلى هذه الناحية أو تلك ، فضلاً عن أنهم اتخذوا من الحياة الدينية مادة لمساجلاتهم .

ولنُحجِّم هنا عن الدخول في تفصيلات هذا النقاش ، مقتصرين على ذكر مثال واحد هو أقرب من سائر الأمثلة الأخرى لصميم الحياة الدينية في الإسلام .

٦ — نشأ في الإسلام بتأثير عدة عوامل ، بعضها سيكولوجى والبعض الآخر تاريخى ، شكل من أشكال العبادة . وهذا الشكل مهما عدَّ مناقضاً لفكرة الألوهية

في الإسلام ، ومهما اعتبر خارجاً عن جادة السُّنة الصحيحة ، سرعان ما اكتسب « حقوقه المدنية » في دولة الإسلام الشاسعة ، ويعتبر عند كثير من طوائف المسلمين وجماعاتهم أعظم خطراً وأعلى قدراً من جوهر الدين الإسلامي ذاته ، وهو الصورة الصحيحة التي يتجلى فيها الإيمان الشعبي .

وهذا الإيمان الساذج يرى أن الله بعيد عن الناس ، وأن الأولياء المحلين هم أذن إلى نفوسهم وقلوبهم ، ولهذا هم موضع التكريم في عباداتهم ، كما أنهم مبعث مخاوفهم ومعتقد آمالهم وحل تبجيلهم وورعهم .

وأضرحه هؤلاء الأولياء والأماكن المقدسة الأخرى المتصلة بها هي مواضع عباداتهم التي يرتبط بها أحياناً ما يظهره العامة من تقديس وثني غليظ لبعض الآثار والمخلفات ، بل إن العامة تخص هذه الأضرحة ذاتها بما لا يقل عن العبادة المحضة . ويختلف تقديس الأولياء هذا ، من حيث شكله وطبيعته تبعاً للظروف الجغرافية والصفات الجنسية (الأنثوجرافية) للأمة الإسلامية ، وهي صفات يزيد في تباينها الأحوال القديمة التي كانت عليها هذه الأمة قبل اعتناقها للإسلام ؛ إذ أنه وجد في أغلب مظاهر هذا التقديس بقايا الديانات التي قهرها الإسلام وقضى عليها ، وهذه البقايا تتفاوت في مداها وفي وضوح الشكل الذي انتقلت إليه وقوته .

وقد أسبغت أخواص الإقليمية لتقديس الأولياء صفة شعبية على الطابع العالمي الموحد للإسلام ، وهذه الطبقة الشعبية قد حددتها الظروف المحلية المختلفة^(١٦) . وعلاوة على الظروف الخاصة بالصفات الجنسية لسكل شعب ، وهي الصفات « الأنثولوجية » ، فإن الحاجة النفسية التي سبق بيانها كانت ملائمة لتقديس

* تكلم بإسراف على التوسل بالأولياء ، وتكلم بلسان المنكرين له كالوهابية ، وعد التوسل قريباً من العبادة أو يفوقها . ولا يرى مسلم ذلك ؛ فالعبادة — ومن مظاهرها الصلاة — لا يتوجه بها مسلم لغير الله ؛ وأما التعظيم الذي يكون من المسلمين لأولي ، فلم هو منزلة عند الله بما قدم من عمل صالح ، وهذا تكريم في الواقع للعمل الصالح وترغيب فيه . وليس الأمر في التوسل بالخطر الذي يصوره المؤلف في عباراته المبالغة الغالية .

وقد يحتاج مثل ابن تيمية وابن عبد الوهاب بخواص وقعت في الصدر الأول ، وفيها التنفير من مثل ما يقع فيه المسلمون اليوم ؛ لكن ذلك كان قبل استقرار التوحيد ، والناس لا يزالون حديثي عهد بالشرك ؛ فأما اليوم ، وقد استقر التوحيد وبطلت عبادة الأوثان ، فلا يجب هذا التشدد الذي يعبر عنه أمثال من ذكرنا .

الأولياء في الإسلام وازدهارها ، وهى الحاجة إلى ملء الهوة التى تفرق بين المؤمن الساذج ورغبته اليومية وبين الألوهية المحلقة البعيدة المنال ، والتى لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق القوى التى يمكن أن تكون وسيطاً بينه وبين خالقه ، فيشعر نحوها بالثقة ؛ ويظن أنها أقرب لروحه من الألوهية التى تتبوأ العلويات اللامتناهية فوق الكائنات البشرية ومخلوقات الحياة الدنيا .

إن الشعب يؤمن بالله ويخشاه كقوة كونية تسيطر على الحوادث الكبرى . فى هذا الكون ، ولكنه لا يفترض أنه تعالى يعنى بالحاجات الضئيلة التى ترومها طائفة يسيرة من الناس ، بله حاجات فرد واحد .

فلأن تزدهر الحقول المجاورة لمكان ما ، ولأن يكثر نتاج قطمان إحدى القبائل ولأن يبل مريض من مرضه أو أن تقر عينه بكثرة الذرية - هذه كلها أمور تهم كثيراً الولي المحلى الذى أصبح موضع الثقة ومحط الآمال ، فإنه يؤتى بالقرابين وفى سبيل مرضاته تنذ الذنور لكسب نياته الحسنة ، أو إذا أردنا الاقتراب من الاصطلاحات الفقهية والآراء الإسلامية : « لىكى ترجى شفاعته عند الله تعالى » .

كما أن أتباعه ومريديه يعدونه عماد الحق والصدق ، وأنه الحارس لها الكفيل بهما ، ويحتسب الواحد منهم أن يحنث فى يمين حلف فيه باسم الولي ، أو أن ينسكث بمعهد فى مكان يراه الولي ذا طهارة وقداسة ، أكثر مما يحمرّ خجلاً عندما يحلف بالله باطلاً . ويقم الولي بين أتباعه ، ويسهر على سرائرهم وضرائرهم وحقوقهم وفضائلهم .

ولم يبق من إسلام المسلمين فى بقاع شاسعة من العالم الإسلامى - كبندو السهوب العربية وقبائل القبايل فى إفريقية الشمالية - إلا ما يزيد فى جوهره عن مظاهر تقديس الولي المحلى وما يرتبط بها من مراسم وشعائر .

وإن الحاجة لتقديس الأولياء قد ساعدت الصفات الجنسية التى لهذه الشعوب على اطراد نموها ، وبقى بفضل هذا النمو كثير من عناصر الديانات السابقة للإسلام ، واستأنفت حياتها فى المظاهر العديدة الخاصة بتقديس الأولياء المحلين مكتسبة فى الظاهر بستر إسلامى .

ومن الفصول المهمة في التاريخ الديني للإسلام الدراسة العلمية للظواهر المرتبطة بهذه الاطردات والزيادات التاريخية الدينية ، وليس في استطاعتنا إلا أن نشير إليها هنا إشارة موجزة نرى بها إلى بيان هذه الفكرة ؛ وهي أن أشكال هذا التقديس كانت منذ قرون عديدة مباحة ومقبولة حتى من حيث المبدأ ، حتى من جانب السلطات الدينية الرسمية .

وقد قنعت هذه السلطات بفصل مظاهر الوثنية الخشنة عن مثل هذا التصور للعاني الدينية ، ولم يتيسر قط عملياً تحديد مدى هذا الفصل أو هذه التفرقة على وجه الدقة ، ولم تكن الديانة الرسمية منذ البداية متساحة هكذا حيال مطالب الضمير الديني للشعب .

وفي الحق ، ليس من شيء أشد خروجاً على السنة القديمة وأظهر مناقضة لها من هذا التقديس المبتدع المفسد لجوهر الإسلام والماسخ لحقيقته ، وإن السني الصادق الحريص على اتباع السنة لا بد أن يعده من قبيل الشرك الذي يستثير كراهيته واشتمازه . وزيادة على ذلك ، فإن صفة النبي كما صورتها السنة ، قد أصابها التعديل والتحويل لسكي تنلاء مع تقديس الأولياء هذه ، وقد أقحمت في علوم سير الأولياء hagiologie وتقديسهم hagiolatrie ؛ حتى نجم عن ذلك أن العقائد الشعبية وضعت صورة للنبي تعارض تماماً مع البيانات البشرية التي صور بها القرآن والسنة مؤسس الإسلام . وإن نداء الغيرة على السنة ، الذي ارتفع مدوياً لمحق البدع التي تسربت إلى عقائد الإسلام وعباداته ، لم يشتد بحق إلا عند ما هب لناهضة التيار المناقض للسنة المعادي لها ، وهو التيار الذي أحدثته مظاهر تقديس النبي والأولياء .

ومع ذلك فقد مال الإسلام الرسمي بعد شيء من المقاومة ، إلى الأفكار الدينية السائدة التي أقرها الإجماع الشعبي والتي عني بتنظيمها وتلطيفها تلطيفاً فقهياً — وذلك فيما عدا بعض التحفظات المذهبية — ليدمج في نظام السنة ثمرة هذا التطور التاريخي .

٧ — وعلى الرغم مما أبداه العلماء من اللين والتسامح نحو هذه البدع ، فقد ظلت غريبة دخيلة في نظر الحنابلة ذوى الحاسة الروحية البالغة ، الذين اعتقدوا بأن العناية

قد قيضتهم ليكونوا حماة للسنة رافعين للوائها ، ساعين لوقايتها من كل بدعة اعتقادية وتعبدية واجتماعية ؛ وهذه الفئة القليلة من المتحمسين ظلت ضعيفة لا نفوذ لها إزاء النزعات السائدة .

غير أنه في أوائل القرن الرابع عشر الميلادى ظهر في سوريا فقيه جرىء أحسن التعبير عن ميول الحنابلة وآرائهم ، وهو تقي الدين بن تيمية الذى دأب في خطبه وكتاباته على مراجعة الإسلام التاريخى ، دارساً له من ناحية سننه القديمة وما طرأ عليها من ابتداع ، ثم هب لمناهضة البدع التى عملت على تحوير المعالم الأصلية للإسلام وتعديلها ، سواء أكان ذلك فى العقائد أم فى الأحكام والعبادات .

كما أبدى هذه الغيرة فى مقاومة الآثار التى أحدثتها الفلسفة فى الإسلام ، حتى الصيغ الكلامية الأشعرية ، على الرغم من أن السنة قد أقرتها منذ عهد طويل .

وكافح ابن تيمية الصوفية ومبادئها الحلولية ، كما استنكر تقديس النبي والأولياء ، وأنكر الحج إلى قبر النبي واعتبار المسلمين إياه عملاً ذا قيمة دينية عظيمة ، وعدّه بدعة مخالفة للدين ، وإن رأى المسلمون الأتقياء فى زيارة المدينة تكملة للحج إلى مكة .

لقد نهض ابن تيمية ، دون أن يوقفه شيء ، إلى مقاومة السلطات الدينية التى أضفت على الراسم الطفيلية الزائدة فى العبادات صفة شرعية هى ثمرة الإجماع ، فقد كان يرجع دائماً فى تحقيقها إلى السنة ، وإلى السنة وحدها .

وإن آثار التخريب المغولى أوجدت فى الدولة الإسلامية حينئذ شعوراً عميقاً بالألم والتفجع ، فكانت موالية لإيقاظ ضمير الأمة الإسلامية وجمها على إحياء الإسلام وبعث قوته ، وذلك بالرجوع إلى السنة التى جرت تغييرها إلى غضب الله ومقتته .

غير أن الحكومات الزمنية وكذا السلطات الدينية ، لم تشارك ابن تيمية فى غيرته وحاسته ؛ لأن شعارها هو عدم إثارة ما ينجيم عليه الهدوء والسكينة *Quieta non movere* ، فضلاً عن أن المسلمين لا يستطيعون أن يعودوا القهقري ؛ لأنهم يواجهون منذ عدة قرون نتائج تاريخية فى ميدان الاعتقادات والأحكام الشرعية ، يتعصم عليهم احترامها كأنها من صميم السنة .

وكان المرجع الديني الأخير للإسلام أبو حامد الغزالي الذي اهتدى إلى صياغة ألف فيها بين التعميدات والعقليات والاعتقادات والصوفيات ، وأوجد منها نظاماً دينياً موحداً أصبح منذ ذلك الحين ميراثاً مشتركاً للإسلام السني ؛ ولذا ، أصبح الغزالي هدفاً سدد إليه الحنابلة الجدد كل ما في جمعيتهم من سهام ، رغبة منهم في مكافحة التطورات التاريخية والقضاء على آثارها .

ولم يحرز ابن تيمية نجاحاً عظيماً ؛ فقد سبق من محاكمة دينية إلى أخرى حتى مات في السجن سنة ١٣٢٨ م ، وكانت المؤلفات الكلامية التي صنفها العلماء بعد وفاته مباشرة تدور حول فكرة واحدة ؛ وهي معرفة ما إذا كان ابن تيمية زنديقاً أم مناصحاً أميناً عن السنة .

وقد عمل نفر من محبيه وأتباعه على إحاطة ذكره بهالة من القداسة ، بل إن خصومه سرعان ما اتجهوا إلى الوثام وتقريب شقة الخلاف ، متأثرين بما يشيع في مؤلفاته من روح الجد والغيرة على السنة والإخلاص للدين .

وظل أثره محسوساً على الرغم من أنه كان يعمل بصورة خفية كامنة خلال أربعة قرون ، ومؤلفاته التي تقرأ وتدرس كانت في كثير من البيئات الإسلامية قوة صامتة ، تثير من وقت لآخر انفجارات عدائية ، لنهاضة البدع الدخيلة على الإسلام .

ومن أثر مذهبه ، قيام إحدى الحركات الدينية الحديثة في الإسلام ، وهي حركة الوهابيين التي قامت في أواسط القرن الثامن عشر .

٨ — إن تاريخ الإسلام العربي زاخر بالأمثلة الكثيرة التي تبين اجتماع مواهب العلم الديني بصفات البطولة الحربية ، وذلك في شخصيات قوية قادرة على التوجيه والتنظيم .

وكما أن السيف والقيثارة قد اجتمعتا في عصور الوثنية ، فكذلك اتحد في الإسلام العلم الديني بالنبوغ الحربي ، واستخدمت هذه المواهب في مكافحة الكفر والزندقة ، والتاريخ القديم للإسلام مفعم بالأمثلة الكثيرة التي من هذا القبيل ؛ أو على الأقل ، إن الروايات الدينية — الغربية — حقاً عن وقائع التاريخ الصحيح — قد عقدت أكاليل النبوغ في العلوم الدينية على كثير من أبطال الجهاد في الإسلام ، وأضافها إلى ما أحرزوه من نصر ومجد .

وأقدم أنموذج لهذا الجمع بين المواهب العلمية والعربية ما أثر عن علي ابن أبي طالب وسيفه ، الذى تذكر الرواية أنه كان يمتشقه رجل كان مثلاً عالياً فى الشجاعة النادرة ، وكان فى نفس الوقت الحجة فى كافة المسائل الدينية التى كان يعالجها بعلمه الدينى الراسخ ؟ بل إننا نرى غالباً ، فى الأخبار التاريخية المستيقنة نوعاً ما ، هذا الجمع بين المزايا الحربية والعلمية فى أشخاص كانوا على رأس الجيوش المحاربة .

ولكى تثبت استمرار هذه الظاهرة حتى عصرنا الحاضر ، يكفى أن ندلل عليها أولاً بعبد المؤمن فى القرن الثانى عشر الميلادى ، الذى غادر كراسى التعليم ومنابر الوعظ ليسكون على رأس حركة الموحدين ، ثم لى يؤسس دولة إسلامية عظيمة فى المغرب ، بعد حروب حماسية أثارها وقاد الجماهير فيها وأبدى فيها كثيراً من ضروب البسالة .

وإليك البطل الإسلامى الحديث : الأمير عبد القادر الجزائرى الذى قاوم الفرنسيين مقاومة حربية بأسلة عند ما أخذوا فى إخضاع بلاده الجزائر ، ولما انتهى جهاده جمع حوله فى منفاه بدمشق طلابه ومريديه الذين تابعوا فى إصغاء واجتهاد دروسه فى الفقه المالكى والعلوم الدينية الأخرى فى الإسلام .

ومن يمثل هذه الظاهرة الفذة فى تاريخ الإسلام الحديث « شامل » بطل الاستقلال القوقازى ؛ والمهديون الحرييون الذين ظهروا فى السودان والصومال ، والذين سمعنا كثيراً من أخبارهم فى أيامنا هذه ، ولوأنهم دون رب أدنى مرتبة ممن سبقهم ؛ وقد برز هؤلاء المجاهدون أيضاً من صفوف طلاب العلوم الدينية الإسلامية .

ومن أهم الحركات الدينية الحربية التى قامت بها الأمة العربية ، تلك التى أثارها فى الأزمنة الحديثة فى أواسط بلاد العرب محمد بن عبد الوهاب المتوفى سنة ١٧٨٧ م . فبعد أن درس ابن عبد الوهاب مؤلفات ابن تيمية ، وقد أقبل عليها بشغف زائد ، أثار فى مواطنيه حركة دينية أساسها بواعث دينية ، وسرعان ما عظم أثرها وكثر أنصارها ، ودفعت بالأمة العربية المفطورة على الحرب إلى خوض غمار القتال ، فأحرزت عدة انتصارات حربية باهرة نشرت من نفوذها وبسطت من سلطانها حتى تجاوزت شبه الجزيرة العربية إلى بلاد العراق .

وقد أفضت هذه الحركة إلى تأسيس دولة لا تزال ، مع ما مرّ عليها من التقلبات الكثيرة والمنافسات والمنازعات الداخلية التي أضعفها ، قائمة إلى اليوم في أواسط بلاد العرب ، وتعدّ عاملاً ذا أثر قوى في سياسة شبه الجزيرة العربية .

ومع أن عبد الوهاب يختلف عن الفقهاء الحريين الذين نوهنا بذكرهم ، في أنه لم يكتسب بنفسه وهو على رأس أتباعه سيف البطل الحربى ، فلا أقل من أن آراءه الفقهية هي التي دفعت بصهره وحاميه الزعيم محمد بن سعود إلى القيام بمغامرات حربية لإقامة السنة الصحيحة وإعادتها ، فجردّ السيف لى يدافع على الأقل في الظاهر عن آراء ومبادئ دينية أراد أن يحققها في الحياة الدينية .

وإن أحدث من شاهد من الرحالة الأفرنج الاضطرابات الداخلية في هذه الدولة الدينية هو « يوليوس يوتنج » ، الذى تمكن من الإقامة في ربوعها وقتاً طويلاً في إحدى سياحاته في بلاد العرب (١٧) .

والحركة الوهابية هي التحقيق العملى لانتقادات ابن تيمية واحتجاجاته الحنبلية ؛ على البدع المخالفة للسنة التى أقرها الإجماع ، وعلى الصيغ الاعتقادية التى تقررت خلال التطور التاريخى للإسلام ، وعلى البدع المستحدثة في الحياة اليومية .

ويكفى أن نذكر أن المذهب الوهابى يتشدد في قمع كل بدعة ، حتى إنه ينهى عن تدخين الطباق وتناول القهوة التى لا يمكن بطبيعة الحال الاستدلال على شرعية تناولها من سنة الصحابة ، والتى لا تزال إلى اليوم محظورة في أرض الدولة الوهابية على أساس أنها كبيرة من الكبائر .

وقد عاشت جموعهم المسلحة في بلاد العرب ، ولم تقو الدولة العثمانية على صدّها ، إلى أن برزت لهم جنود الوالى المصرى محمد على التى هبت لنصرة السيادة التركية الاسمية .

وقبل مجيء المصريين كانت جموع الوهابيين قد أطبقت على المساجد ، التى يخصها أهل السنة والشيعة بأكبر نصيب من الرعاية والتقدّيس ، فخرّبوها لأنها علمتها مراكز لأقبح صنوف الشرك ، ورأت في التقاليد والمراسم المرتبطة بها ما يجعلها شبهة بالوثنية ،

كما تابعت ابن تيمية في مذهبه فعدّت أيضاً من الوثنية ما يخص به المسلمون قبر النبي من تقديس بالغوا فيه إلى درجة العبادة .

وقد أتى الوهابيون هذه الأعمال كلها باسم السنّة والعمل على إحيائها وإعادتها ، وهم في جهادهم هذا يتمثلون بالسلف الصالح . على أنه فيما يتعلق بقبر النبي نرى أن عمر بن عبد العزيز الخليفة الأموي قد سبقهم في هذا المضمار ؛ فقد عمل ، استمسكاً منه بالسنّة ، على توجيه قبر النبي عند ما أسر بمارته وجهة أخرى غير الوجهة الأصلية للقبلة ، خوفاً من أن يجعل الناس من هذا الأثر موضعاً للعبادة ، وهذا ما أراد منعه عند ما جعل اتجاه موضع الضريح مخالفاً للاتجاهات المتبعة في المساجد ^(١٨) .

وفضلاً عما حرّمه الوهابيون من عبادة الأضرحة والخلفات ، فقد ناهضوا بدعاً أخرى ومنعوها ، وهي البدع التي طرأت على العبادات الإسلامية ، ولا سيما إلحاق المنارات بالمساجد واستعمال المسابح مما كان مجهولاً في العصور الأولى للإسلام ، فقد رأوا أن العبادات يجب أن تتمثل بدقة ظروف عهد الصحابة وأحوالهم .

أما فيما يتعلق بالحياة اليومية ، فقد أعادوها إلى بساطتها الخالصة من كل شائبة ، كما تواتر الخبر الصحيح عنها في مئات الأحاديث المروية عن الصحابة بل وعن الخلفاء أنفسهم ، وقد حرموا كل صنوف الترف ، وجعلوا من تقاليد المدينة في القرن السابع الميلادي بعد انتضاء ألف عام عليها أنموذجاً يُحتذى وقاعدة للأخلاق والسلوك في الدولة السنية الوهابية .

وعن موقف الوهابيين من تقديس الأولياء الذي كان الهدف الأساسي من حملاتهم ، يمكننا أن نستخلص منه أنهم جديرون بالاسم الذي أطلقه عليهم « كارل فون فُرنسِنْتِي » وهو « هدامو المعابد في بلاد العرب » وذلك في قصة وضعها عنهم ، وصف فيها حياتهم الاجتماعية ، وبيّن فيها ظاهرة أجمعت عليها المصادر الأخرى ، وهي روح النفاق والتقوى الكاذبة ، التي تتطلب « تطهراً » ظاهرياً شديداً .

* لا ندرى كيف يذكر أن المسلمين بالغون في تقديس قبر النبي إلى درجة العبادة ؛ مع أنهم يذكرون دائماً في صلواتهم : (وأشهد أن محمداً عبده ورسوله) ، وأنهم يعلمون أنه ميت في قبره !

Tempestürmer in Hoch Arabien. **

ويتجلى ما للمبادئ الوهابية من أثر عظيم ، في الظواهر المشابهة لها التي ظهرت في جهات نائية في العالم الإسلامي ، والتي نشأت دون ريب نتيجة لأثر هذه الحركة الوهابية العربية .

٩ - وإذا أردنا البحث في علاقة الإسلام السني بالحركة الوهابية ، نجد أنه مما يسترعى انتباهنا خاصة ، من وجهة النظر الخاصة بالتاريخ الديني ، الحقيقة التالية : يجب على من ينصب نفسه للحكم على الحوادث الإسلامية أن يعتبر الوهابيين أنصاراً للديانة الإسلامية على الصورة التي وضعها لها النبي والصحابة ، فراد الوهابيين وغايتهم إنما هي إعادة الإسلام الأول كما كان . وهذا يصادف غالباً من الوجهة النظرية موافقة وتسليماً حتى من جانب العلماء ^(١٩) ، أما من الوجهة العملية فلا بد أن يحكم عليهم أهل السنة بأنهم من الخوارج المنشقين .

إذ أن الحائد عن جادة الدين القويم هو ذلك الذي يخرج على الإجماع ويرفض ما اتفق أئمة المسلمين خلال أعصر التاريخ على حله وسنّيته وعدالته . وليس في هذه الحالة من حاجة إلى المطالبة بالوثائق والأسانيد القديمة للسنة ، لأن ما اتفق عليه الإجماع أصبح سنة من تلقاء نفسه ، وليس سنناً إلا كل ما يوافق الديانة العامة المعترف بها وكل ما يتفق وتقاليدها وأحكامها المتبعة ؛ وما يعارض هذا الإجماع يعد ضلالاً وزيفاً ^(٢٠) .

ومن هذه المقدمات ليس في وسع المسلم إلا أن يستخلص نتيجة واحدة : وهي أن الوهابيين الذين لا يشك أحد من الناس في إخلاصهم للسنة ، يناهضون ويحرمون أموراً هي إما من الأمور الباحة في المذاهب الأربعة المعترف بسنيتها ، أو أن بعضها منها هو موضع التجبيد والتفضيل .

ولذا ، فالوهابيون قوم قد خرجوا عن نطاق الإسلام السني ؛ وصنعوا ما صنعه الخوارج في المصور الإسلامية الأولى .

ومنذ القرن الثاني عشر الميلادي أجمع أهل السنة على اعتبار الغزالي الحجة النهائية القاطعة للإسلام السني والمرجع النهائي لتعاليمه ، وقد عمد الوهابيون في مجادلاتهم الفقهية والاسلامية مع أنصار السنة المسكية إلى مقاومة تعاليم الغزالي ، وهي مقاومة

لم تفتر حديثها إلى اليوم ، وذلك بالاحتجاج بآراء ابن تيمية التي رفضت السنة الغالبة أن تأخذ بها .

فالفزالي في جانب ، وابن تيمية في جانب آخر ، وقد اتخذ من اسميهما الفريقان المتناظران : أهل السنة والوهابيون ، شعاراً لهم فيما شجر بينهم من نزاع ، وقد أقر الإجماع تعاليم الفزالي واعتمدها ، وكل من يرى من المسلمين غير ذلك فقد قطع صلته بالإجماع وخرج عليه ، وإذا ، فالوهابيون على الرغم من سنيهم المنطقية وزعمهم الإسلامية البحتة ؛ ينبغي اعتبارهم من الخارجين المارقين ، كما يجب أن يوصموا بهاتين الرذيلتين .

١٠ — بينا الحركة الوهابية التي نشأت في شبه الجزيرة العربية والتي أتينا على وصف موحياتها ونتائجها ، توجه نظرها إلى الماضي وتكرر الصفة الشرعية لما أحرزه المسلمون من تقاليد وسنن خلال تطورهم التساريحي ؛ ولا تريد أن تعترف بالإسلام إلا على هيئة حفزية متحجرة من حفريات القرن السابع الميلادي ، نجد حركة أخرى من الحركات الطارئة التي حدثت في الإسلام في عصر أحدث من عصر قيام الوهابية ، تؤمن بالتطور الديني للجنس البشري وتجعل من إيمانها هذا مبدأ أساسياً من مبادئها وفكرة حيوية في تعاليمها ، وأعني بها الحركة البابية التي كان مهدها في بلاد الفرس .

وهذه الحركة صدرت دون ريب عن ضرب من ضروب التشيع ، وهو المذهب السائد في هذه البلاد ، غير أن مبادئها الأساسية ترتبط تاريخياً بفكرة صادفتنا في القسم السابق ونوهنا بأنها الفكرة الرئيسية في مذهب الإسماعيلية ، ونعني بها تحقيق الكمال الذاتي للوحي الإلهي عن طريق التجلي التدريجي الارتقائي للعقل السكلي .

في بداية القرن التاسع عشر ظهرت فرقة جديدة أخذت بمذهب الإمامية الذي تؤمن به طائفة من الاثنا عشرية من الشيعة . وهو مذهب الشيخين الذي يخص أتباعه « الإمام المستور » ومن سبقه من الأئمة بالقداسة الزائدة والعبادة الخالصة ، ويرون على أسلوب الغنوصيين أن الصفات الإلهية قد حلت في أشخاصهم وتجسدت وأنهم القوى الخالقة ، وبهذا بلغوا بالأسطورة الإمامية المعروفة إلى مدى بعيد ، ويحتم بذلك وضعهم في مصاف الغلاة .

وقد ترعرع في هذه البيئة الشاب الورع « ميرزا علي محمد » الشيرازي الذي ولد سنة ١٨٢٠ م . وقد شهد له أحمابه بسبب مواهبه الفائقة وحاسته المتقدة بأن العناية الإلهية قد اصطفته لغاية سامية ، وكانت هذه الشهادة من إخوانه في المذهب الملتهمين غيرة وحماسة إيجاء قوياً أثر في عقل هذا الشاب الغارق في تأملاته وأفكاره ؛ فاعتقد أخيراً في نفسه أنه يؤدي رسالة سامية فوق مستوى البشر ، وأن أداءها هو نتيجة حتمية ملازمة مع التطور التاريخي للإسلام والتحقق الكامل لرسالته العالمية .

وبعد أن اقتنع بأنه الباب الذي أشرقت منه على العالم الرغبة المعصومة التي « للإمام المستور الذي يعد المصدر الأول لكل حقيقة وهداية » سرعان ما جال في روعه أنه أكبر من أن يكون أداة لإمام الوقت الذي يحيا ليعلم الناس ويهديهم رغم اختلافه عن الأنظار ، وقد رفع الله قدره على إمام الوقت اقتصاداً في مراحل التطور الروحي واختصاراً لمراتب الهداية ، فاعتقد أنه المهدي الجديد الذي لا بد من ظهوره على وجه التحقيق حوالي نهاية الألف الأول من السنين بعد ظهور الإمام الثاني عشر (٣٦٠ هـ — ١٢٦٠ هـ) ، ولكنه لا يلي مرتبة المهدي وفقاً لنظرية الشيعة في ظهور المهدي .

إن عند الباب أن المهدي ينبغي أن يكون مظهرًا من مظاهر العقل الكوني ، « أن يكون محل ظهوره » (وهو في هذا يتابع مبادئ فرقة الإسماعيلية) ، كما أنه هو أرفع مراتب الحقيقة التي حلت في شخصه حلولاً مادياً جثائياً ، وقد اختلفت في شكلها الظاهري فحسب مع المظاهر السابقة لهذه المادة الروحانية المنبعثة من الله تعالى ، ولكنها في حقيقتها وجوهرها تماثل معها تماماً ، فوسى وعيسى اتخذنا من شخصية الباب سبيلاً إلى العودة إلى الدنيا ، كما تجسد في شخصه غيرهما من الأنبياء الذين تجلى العقل الكلي الإلهي في صورهم الجثمانية منذ أقدم العصور والأحقاب .

وقد دعا الباب أتباعه ويريد به إلى بعض الملأ (وهو الاسم الذي يطلق على علماء الدين في فارس) ، بسبب نفاقهم وورعهم الكاذب وتكالبهم على الدنيا ، ولم يدخر وسعاً في أن يرفع الوحي الحمدي درجة نحو التضج والكمال .

ففسر الجزء الأكبر منه تفسيراً مجازياً ، ولم يُعْنِ بفرائض الإسلام وشرائط طهارته المرهقة وأبدل جزءاً منها بغيرها ، كما أول حساب الآخرة والجنة والنار تأويلاً مخالفاً لما عرفه المسلمون . وقد سبقه في هذا ، أصحاب الفرق السابقة التي أولت البعث بأنه مظهر دورى متجدد للروح الإلهية ؛ اللاحق فيه له علاقة بالسابق وينقل الحياة الجديدة إلى ما يليه ، وهذا عندهم هو معنى « لقاء الناس لربهم » ، وهو ما تسمى به الحياة الأخروية في القرآن .

ولم تكن النظريات التي أتى بها هذا الشاب الفارسي المنجذب قاصرة على المسائل الاعتقادية والشرعية ، والتي قصد بها مناهضة فقه المُلّا والتخلص من ضيقه وجوده ، بل إنه نفذ بتعاليمه إلى الظروف والأحوال الاجتماعية التي تحيط بإخوانه في الدين ، وتغلغل فيها .

فأتى بنظريات أخلاقية تطابق العقل والذوق السليم ، طالب فيها بالإخاء بين كافة أفراد الجنس البشرى بدلاً من إقرار الفوارق التي تفصل بين الطبقات والديانات ، ورغب في أن يجعل المرأة على قدم المساواة بالرجل ، وذلك بانتشالها من الدرك الأدنى الذي وضعتها فيه تقاليد الحياة العملية باسم الدين والسنة .

وقد بدأ بإلغاء الحجاب الذي فرض عليها ، وإنكار ذلك الأسلوب الممجى في الزواج الذي أصبح جزءاً من تقاليد المجتمع الإسلامي مع أنه ليس من النتائج الضرورية للقواعد الدينية ، وأضاف إلى مذهبه في توثيق الرابطة الزوجية أفكاراً تتعلق بواجبات الأسرة وإصلاح طرائق التربية * .

وإذاً ، فقد أدخل « الباب » في نطاق إصلاحاته الدينية قواعد تبني عليها الحياة

* يذكر عن الباب أنه أتى بنظريات أخلاقية تطابق العقل والذوق السليم ؛ كالإخاء بين كافة أفراد الجنس البشرى ، والتسوية بين الرجل والمرأة . وقد جاء الإسلام بالتسوية بين الجنس البشرى كافة ، ودعا الناس جميعاً إلى دين عام يجعلهم سواء : لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى ، والتفاوت بالتقوى والدين الحق لا سبيل إلى إنكاره في العقل . فأما التسوية بين الرجل والمرأة فسكانه يعني المبرأ ، والذوق السليم ، والعقل الذي يدرك عظم تبعه الرجل في كل حالاته ، يدرك حكمة التفريق في هذا . وأما سائر الحقوق فالرجل والمرأة سواء ، إلا ما يضطلع به فريق وحده دون الفريق الآخر .

الاجتماعية ، لأنه ليس مصلحاً دينياً خُصب ، وإنما هو في نفس الوقت مصلح اجتماعي . ومع أنه اعتمد في مذهبه على مقدمات صوفية وغنوصية ، فقد ظلت هذه المقدمات تتخلل تعاليمه التي بنى عليها نظريته الكونية ، كما مزج آراء الثقافة المصرية بالدقائق الفيثاغورية ، ولعب كالحروفيين بتجميعات الحروف واهم بما لها من خطر كبير من حيث قيمتها العددية ؛ وكان أخطرها شأنًا في تقديراته الرقم ١٩ تسعة عشر ، الذي جعل منه نقطة مركزية استند عليها في حساباته التي تشغل جانباً كبيراً من مباحثه وأفكاره .

وكما أنه فيما يشه من التعاليم ، رأى في شخصه الممثل الحقيقي للأنبياء السابقين ، والمعبر عن رسالاتهم — وهي فكرة ترجع في أصلها إلى الغنوصية ، وجاءت بها الفرق المسيحية التي خرجت على الكنيسة قبل ظهور الإسلام^(٢١) — فقد أعلن كذلك أن هذا التجلي للروح الإلهي الذي تجسد في شخصه لهداية أهل عصره ، سوف يتجدد في المستقبل .

وقد أودع الباب ، مجموعة نظرياته وآرائه في كتاب ديني ، هو موضع تقديس البابيين وإكبارهم ، ألا وهو كتاب « البيان » . غير أن هذه الآراء بدت للسلطات القائمة على جانب عظيم من الخطورة ، سواء من الناحية الدينية أو من الناحية السياسية ، فاضطهدت صاحب الدعوة وأعوانه الذين التفوا حوله ، ومنهم البطلة « قرة العين » الجديرة بالشفقة والرحمة .

ثم نكلت بهم تنكيلاً قاسياً من تشريد ومطاردة ثم أسلمت فريقاً منهم للجلاد . وأعدمت على حجر نفسه في يولييه سنة ١٨٥٠ م . أما أتباعه الذين فروا من الموت والتعذيب ، والذين اشتدت حماستهم وقوى تعلقهم بمذهبهم بسبب ما عانوه من الاضطهاد ، فقد أمكنهم أن يلتجئوا إلى الأراضي التركية .

وبعد وفاة صاحب الدعوة بقليل دبَّ الشقاق في جماعة البابية ، لأن التلميذين الذين اصطفاها الباب وخصصهما لهداية الجماعة ، آمن بكل واحد منهما فريق من رجال البابية ، وأقر كل فريق لزعيمة بأنه المترجم الأمين عن رغبات الباب . وقد التفت الأقلية حول « صُبح أزل » الذي اتخذ مركزه بمدينة « فاما جوستا » بجزيرة

قبرص ، وكان يرغب في إبقاء البابية على الصورة التي تركها عليها مؤسسها ؛ فأتباعهم
إذاً ، البابيون المحافظون .

أما الأغلبية فقد التفتت حول مذهب الرسول الآخر « بهاء الله » الذي يرغب بعد
سنة ١٨٦٠ م ، إبان إقامة البابيين المنفيين بأدرنة ، في أن يبادر إلى تحقيق المرحلة
التالية في النظام الدوري التعاقبي ، فأعلن بأنه المظهر الأكمل الذي بشر به أستاذه
والذي يتيسر بواسطته إبلاغ رسالته إلى مرتبة أعلى من مراتب السكالك .

فملىَّ محمد كان السابق المهدي لبهاء الله ، وبهاء الله بالنسبة للباب كيوحنا المعمدان
بالنسبة لعيسى ، وفي شخص بهاء الله عادت الروح الإلهية للظهور لكي تنجز على الوجه
الأكمل العمل الذي مهد له هذا الداعية الذي بعث قبله ؛ فبهاء الله أعظم من الباب ،
لأن الباب هو القائم ، والبهاء هو القيوم « أى الذى يظل ويبقى » . ولا عجب ؛ فقد وصف
الباب خليفته في المستقبل قائلاً : « إن الذى يجب أن يظهر فى يوم من الأيام هو أعظم
من ذلك الذى سبق ظهوره » (٢٢) .

وقد فضل بهاء الله أن يتسمى باسم « مظهر » أو « منظر الله » الذى يحتل في
طلعه جمال الذات الإلهية ، والذى يعكس محاسنها كصفحة المرآة ، وهو نفسه « جمال
الله » الذى يشرق وجهه ويتألق بين السموات والأرض ، كما يتألق الحجر الكريم
المصقول (٢٣) . وبهاء الله هو الصورة المنبعثة الصادرة عن الجوهر الإلهي ، ومعرفة هذا
الجوهر لا تتأتى إلا عن طريقه (٢٤) .

وقد رأى فيه أتباعه أنه كائن فوق البشر ، وأضافوا عليه كثيراً من الصفات
الإلهية ؛ ولنقرأ للتدليل على هذا ، الأناشيد الحماسية التى خصصها أتباعه لمديحه
وتقريظه ، والتى نشرها الأستاذ برون (٢٥) .

وبسبب النزاع الذى شجر بين أتباع هذا الفريق الجديد والبابيين المحافظين ،
نفى بهاء الله مع أعوانه إلى عكا حيث بسط قواعد مذهبهم وجعله نظاماً محدوداً
لم يعارض به فحسب « ملة الفرقان » ، أى الذين يؤمنون بالقرآن ، وإنما عارض به
أيضاً « ملة البيان » أى البابيين القدماء الذين يناوئون الإصلاح ولا يريدون أن
يتجاوزوا كتاب البيان .

وقد بين بهاء الله مذهبه في مجموعة من الكتب والرسائل باللغة العربية والفارسية وأشهرها « الكتاب الأقدس »^(٢٦) . وفيها زعم بأن لوحياته المدونة أصلاً إلهياً ، يقول : إن هذا اللوح هو كتابة خفية محفوظة منذ الأزل بين السكنوز الإلهية الكونية التي رقمها أنامل القدرة الإلهية .

وقد زعم فضلاً عن ذلك بأنه لا يكشف عن كل ما يشتمل عليه مذهبه من درر نفيسة محققة لنجاة الإنسان وخلاصه ، ومن هذه الدرر بعض الأفكار الخفية ، ويظهر أنه احتفظ بها للنخبة المختارة من مريديه ، فلا يوح بها لأحد سواهم . كما قصد أن يبين للناس أنه يخفى عن خصومه قدراً معيناً من أفكاره وتعاليمه ، إذ يقول في فقرة من فقرات كتبه : « لا تريد قط أن نعالج هذه المراتب ولا أن نفصلها ، لأن مسامع خصومنا مرهفة متيقظة ، تترقب شيئاً تتذرع به لمعادتنا ، زاعمة أنه يناقض الذات الإلهية الحققة ويتعارض مع دوامها ؛ وهم لن يصلوا قط إلى خفايا العلم وكنوز الحكمة ، التي أحاط بها ذلك الذي تجلى مع إشراق سناء الذات الإلهية وبهائمها » .

وهذا التجلي للعقل الكوني الذي ظهر في شخص بهاء الله ، والذي قصد به إتمام ما بثه المؤسس الأول من تعاليم ، قد نسخ الرسالة البابية في بعض نقاطها الجوهرية ؛ فبينما البابية ، في حقيقتها ترمى إلى إصلاح الإسلام ، يتقدم بهاء الله بفكرة واسعة النطاق وهي إيجاد ديانة عالمية يتحقق بواسطتها الإخاء الديني بين الناس كافة ! وكما أنه في آرائه السياسية يتشبه بالعالمية أو كما قال : « لا فضل لمن آثر وطنه بالحبّة وإعما الفضل لمن جعل العالم وطناً له »^(٢٧) ، فقد تخلى كذلك في ديانته عن أية عقيدة من العقائد الضيقة الجامدة ، وقد اعتبر نفسه مظهر العقل الكوني لكافة الجنس البشري ، ولذلك بعث بكتبه الرسولية — التي تؤلف جزءاً من كتابه المنزل عليه — إلى الأمم والحكام في أوروبا وآسيا ، بل إن دعوته شملت أمريكا ؛ فدعا ملوك العالم الجديد ورؤساء جمهورياته « ليستمعوا إلى سجع الحام على أفنان الأبدية » . ومما ساعد بهاء الله على رفعة قدره بين أتباعه ، حتى بلغ عندهم مرتبة السكّان الإلهي ، ما فاض عليه من مواهب النبوة ونفحاتها ، فقد بعث لنا بليون الثالث رسالة تنبأ له فيها بسقوطه الدائم قبل عزيمة سيدان ، بأربع سنوات .

وبسبب نزعه العالمية ، حسن لأتباعه ومريديه أن يعنوا بدراسة اللغات الأجنبية حتى يتهيأ لهم الاستعداد لبعث البعث التي تقوم بالدعوة إلى الديانة العالمية ونشرها ، وهي الديانة التي ينبغي أن تجمع شمل الإنسانية وأن تنتظم جميع الأمم .

« فهذه الكتب المترجمة إلى مختلف اللغات تبليغ الوحي الالهي أهل الشرق والغرب ، وتعمل على نشره بين دول العالم وأممها بما يحقق الألفة والمحبة بين أرواح الناس وقلوبهم ، وبما يبعث الحياة والقوة في العظام البالية » ، و « هذا هو سبيل الاتحاد والدعامة الكبرى للوفاق والمدنية ^(٢٨) » .

وإن أمثل طريقة في نظره لتحقيق الوئام العالمي هو إيجاد لغة عالمية واحدة ، وقد رغب في أن يتمكن الملوك ووزرائهم من الاتفاق على اتخاذ إحدى اللغات المستعملة كلغة عالمية ، أو على إيجاد لغة جديدة يفرض على الناس في كافة أنحاء العالم أن يتعلموها في مدارسهم ^(٢٩) .

وقد نبذ كل القيود الدينية : الإسلامية منها أو الخاصة بالبابية القديمة ، ومع ذلك فهو من حيث علاقته بالبابية لم يحرر تعاليمه من كافة النظريات الصوفية والخيال الحروفية والعقدية التي انصفت بها البابية الأولى ، ولكنه جعل في المحل الأول كل مصلحة عامة ترمي إلى إقرار القواعد الخلقية والاجتماعية ؛ فحرم الحرب تحريماً قاطعاً ولم يسمح باستعمال الأسلحة إلا « وقت الحاجة » ، كما حظر الرق حظراً باتاً ؛ ولا غرو ، فقد دعت البهائية إلى المساواة بين أفراد الجنس البشري وجعلت من هذه المساواة لب تعاليمها ^(٣٠) .

وقد عنف بهاء الله في سورة أنزلت عليه تسمى « سورة الملوك » سلطان تركيا ، تعنيفاً شديداً لأنه فرق في الحقوق والامتيازات بين طوائف السكان ^(٣١) . وعالج العلاقات الزوجية بغية تنظيمها وإصلاحها ، وهي التي سبق أن وجه « الباب » إليها الكثير من عنايته ، ومثله الأعلى هو الاقتصار على زوجة واحدة .

ولكنه مع ذلك وضع عدة استثناءات أباح فيها الزوج باثنتين ؛ وهذا عنده هو الحد الأقصى لتعدد الزوجات . وأقر الطلاق ولكن في حدود الضرورات البشرية ، وأباح الزوج بالمطلقة ما دام لم يعقد لها من جديد . وهكذا ، نراه يخالف فيما ذهب إليه القواعد الثابتة في الإسلام .

وترى البهائية أن الشريعة الإسلامية قد انقضت عهدها انقضاء تاماً وبطل
مفعول أحكامها ، وأحلت مكانها أوضاعاً جديدة للصلوات والعبادات ؛ فنسخت
صلاة الجماعة بمراسمها الخاصة وأمرت الناس بالصلاة فرادى ، ولم تحتفظ بصلاة الجماعة
إلا في الصلاة على الموتى ، وغيرت القبلة نحو مكة وجعلتها نحو المسكان الذى يقيم فيه
ذلك الذى جعله الله مظهراً من مظاهره ، فإذا ما غيّر هذا اتجاهه تحركت معه القبلة حتى
يستقر . وحذبت البهائية الطهارة الجثمانية كالوضوء والغسل ، وحضت عليها كأمر
تعبدية ؛ لكنها حذرت غشيان الحمامات الفارسية التى تعدها البهائية من النجاسات .

وقد ألقى بهاء الله بجرة قلم — ولم يوضح ذلك تفصيلاً — القيود التى يفرضها
الإسلام على معتنقيه (وذلك ما عدا بعض القواعد الخاصة باللباس) ، وقرر لأتباعه
أن « فى إمكانهم أن يعملوا كل ما لا يخالف العقل البشرى السليم »^(٣٢) . وقد كافح
كسلفه الباب ، العلماء بلا تعب أو كلل ، ورأى أنهم يستهينون بالإرادة الإلهية
ويعسخونها ، ولكن حذر أتباعه من المناقشة مع خصومهم فى الدين .

والديانة البهائية لا تعرف الوظائف الكهنوتية ، وكل عضو فى هذه الديانة العالمية
عليه أن يخصص نفسه لأداء عمل منتج نافع للهيئة الاجتماعية ، ومن يستشعر فى نفسه
القدرة على الهداية الروحية فعليه أن يؤديها بلا مقابل^(٣٣) . ويتضح من إبطال
البهائيين للمعبر ، فى الأماكن التى يعقدون فيها اجتماعاتهم ، أنهم لا يرون أن يكون
التعليم والهداية على يد هيئة خاصة^(٣٤) .

ولعلنا نتوقع أن تكون آراء بهاء الله فى السياسة فى جانب الأحرار ، غير أننا
نخطئ الظن ، بل يدهشنا أن نراه يقاوم الحرية السياسية ، إذ يقول : « إنا نرى كثيراً
من الناس يتوقون للحرية ويمجدونها ولكنهم فى ضلال مبين ، إذ الحرية تجر فى
ذيلها الفوضى التى لا يحبها ما تحدثه من نيران الفتن والاضطرابات .

واعلم أن الحرية بدأ ظهورها فى عالم الحيوان ، ولكن الإنسان يجب أن يخضع
للقوانين التى تقيه شر همجته وشر الأضرار والمفاسد التى يرتكبها الخونة والمجرمون ؛
وفى الحق ، إن الحرية تُقصى الإنسان عن مقتضيات الأخلاق والآداب » ، ويظل
يسرد آراءه هكذا فى لهجة رجعية صريحة^(٣٥) . كما أن أتباع بهاء الله لا يشايعون

التطور السياسى نحو الديمقراطية الذى حدث فى تركيا وفارس ، ولا يقرون خلع السلطان والشاه (٣٦) .

وانتقلت رسالة بهاء الله بعد موته فى ١٦ مايو سنة ١٨٩٢ إلى ولده وخليفته عباس افندى المسمى بعبد البهاء أو « غصن أعظم » (٣٧) ، وذلك دون أن تلاقى معارضة إلا من جانب نفر من أحيائه .

وقد زاد عبد البهاء على التعاليم التى ورثها عن أبيه زيادة كبيرة ، وسعى تدريجياً فى أن يوفق بينها وبين صور التفكير الغربى ومراىى الثقافة الحديثة ، وخفف بقدر الإمكان من وطأة الحزبىات والخوارق التى كانت لا تزال عالقة بالمراتب الروحية السابقة ، إن لم يكن قد ابتذنها كلها جانباً . وكثيراً ما استعان عباس بأسفار العهد القديم والجديد التى استشهد بالكثير من آياتها فى كتاباته وبياناته ، محاولاً بذلك أن يؤثر فى بيئات أوسع مدى من تلك التى نشر فيها أبوه ديانته الجديدة .

وفى الواقع ، أتت الدعاية الواسعة التى قام بها البهائيون منذ تولية عبد البهاء بنتائج جليلة القدر ، فقد توجه عدد كبير من السيدات الأمريكيات (وقد دونت فى الحواشى أسماء بعضهن) للحجج إلى مقر النبى الفارسى بجوار جبل الكرمل ، لىكى يلتقطن من فيه حِكَم الهداية التى أنصتن لها على مقرية من الموحى إليه ، ثم يعملن على نشرها فى وطنهن الغربى .

وإننا ندين بأوفى مرجع يبحث فى آراء عباس افندى إلى الآنسة «لورا كليفور دبارنى» التى استطاعت أن تصحب عبد البهاء وقتاً طويلاً ، وأن تدون تعاليمه اختزالاً ليتسنى لها أن تضع للعالم الغربى ملخصاً دقيقاً للمذهب البهائى الجديد (٣٨) .

وأخيراً أصبحت الحركة البائية ، منذ ذلك الوقت لا تنسب إلى الباب ؛ فقد أثر الناس أخيراً أن يطلقوا على هذه الفرقة التى تفرعت عن مذهب « ميرزا على محمد » ، والتى انتشرت تعاليمها شيئاً فشيئاً حتى غطت على المذاهب الأخرى المنافسة لها ، اسم « البهائية » الذى يسمى أتباعه أنفسهم به ، كى يتميزوا عن البقية الباقية من البابين المحافظين المتمسكين بكتاب البيان والذين ينهجون نهجاً آخر .

وإن النزعة العالمية الواسعة التى اتصفت بها البهائية قد جمعت حولها الأتباع

والأنصار لا من مساجد المسلمين فحسب ، بل من كنائس النصارى وبيع اليهود ونيران المجوس .

وقد أسسوا حديثاً في أشقباد من أعمال التركستان الروسية بجوار الحدود الفارسية ، بناءً عاماً يعقدون فيه الاجتماعات لأداء شعائرهم الدينية التي أتى على وصفها « هيبوليت دريفوس » ، وهو من العلماء الأوربيين المولعين بشرح التعاليم البهائية^(٣٩) .

كما أنه من جهة أخرى تطلق البهائية على ذوى النزعة الحرة في التفكير الدينى ، وهى النزعة التى تنبذ العقائد الوضعية المحدودة فى الإسلام ؛ فكلمة « بهائى » أصبحت تشبه كلمة « زنديق » القديمة التى استعملت من قبل فى هذا المعنى ، وكانت تطلق فى العصر العباسى على من ينحروا عن المسلمين فى تفكيره الدينى نحو العقائد الرادشيتية والمانوية ، كما أطلقت بعد ذلك كلمة « فيلسوف » ، وحديثاً كلمة « فران-ماسون » (أى بناء حر) ، على ذوى الفكر الحر عموماً ، من غير أن تدل هذه الألفاظ دلالة واضحة على نوع هذا الكفر بالإسلام أو تبين كيفيته .

وكذلك لا تفيد كلمة « بهائى » فى فارس فى الوقت الحاضر ، الاندماج فى هذا الفرع الأخير للبابية فحسب ، ولكنها تفيد أيضاً — كما لاحظ القس « جوردان » — أن كثيرين ممن يسمون بالبهائيين ليسوا فى الواقع إلا عقليين منكرين للديانات « irreligious rationalists »^(٤٠) .

وبما أن من صالح البهائيين ، سواء أكانوا فى فارس أم فى البلاد الإسلامية الأخرى ، الاعتماد على الجهر بمعتقداتهم المناقضة للدين الإسلامى مناقضة تامة ، مصطنعين التقية لسكرانها ، أصبح من العسير أن ندلى بإحصاء ولو تقريبياً عن عدد اتباع البابية بفرعها .

ومع ذلك فالقس « إسحق آدمز » ، وهو أحدث من كتبوا عن البابية ، يقدر عددهم — وقد يكون مغالياً فى تقديره — بثلاثة ملايين فى فارس وحدها ، وهو ما يقرب من ثلث مجموع السكان فى هذه البلاد .

وهكذا نشطت الحركة البابية ، ودخلت جدياً فى دور الدعاية عندما رقت

وتحولت إلى البهائية . وقد اقتنع فقهاؤها وأتباعها بأنهم ليسوا فرقة من الفرق الإسلامية ، ولكنهم يمثلون مذهبا عالميا ، ورحبوا بالنتائج المترتبة على هذه الفكرة ؛ فلم يوجهوا دعايتهم فحسب إلى المسلمين على نطاق واسع (إذ بلغوا بها الهند الصينية) ، ولكنهم روجوا لها شيئا فشيئا حتى تخطت في فوز ظاهر حدود العالم الإسلامي . فقد وجد نبي عكا في أمريكا ، وفي أوروبا أيضا كما يقولون ، من يقبل على اعتناق ديانته في حماسة ولهفة من بين المسيحيين^(٤١) .

وإن ما أقيم من المؤسسات في أمريكا ، وما اتخذ من الشروعات الأدبية ، قد ساعد البهائية الأمريكية على أن ترسخ قواعدها ؛ فلها « مجلة نجم الغرب *Star of the West* » التي تصدر منذ سنة ١٩١٠ في تسعة عشر عدداً في السنة ، وهذا هو الرقم المقدس لدى الباب ، وهي لسان حال البهائيين .

وقد انتشرت البهائية في بقاع شاسعة من الولايات المتحدة ، واتخذت مركزها في شيكاغو ، حيث يتأهب أنصارها لبناء دار سموها « مشرق الأذكار » ، كي يعقد البهائيون الأمريكيون اجتماعاتهم فيها . وقد تمكنوا بفضل ما اكتب به الإخوان من المال الوفير من شراء قطعة أرض واسعة شمالي بحيرة ميتشيجن ، باركها عبد البهاء في أول مايو سنة ١٩١٣ أثناء إقامته في الولايات المتحدة^(٤٢) .

وبلغ الأمر ببعض اليهود المتحمسين للبهائية أن استخلصوا من دفائن العهد القديم وتنبؤات أسفاره ، ما ينبيء بظهور بهاء الله وعباس ، وزعموا أن كل آية تشيد « بمعجده يهوه » أنها تعني ظهور مخلص للعالم في شخص بهاء الله ، كما نسبوا جزءاً كبيراً من الإشارات والتلميحات التي في الأسفار إلى جيل السكرمل الذي تجلى على مقربة منه نور الله وأضاء على الكون كله ، وذلك في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي .

وهذا ، فضلا عن أنهم لم ينسوا أن يستخرجوا مما يحتويه سفر دانيال^(٤٣) من الرؤى ما ينبيء بقيام الحركة التي أوجدها « الباب » ، وأن يلتمسوا بتأويلها ما يدل على وقت حدوثها ؛ فالثلثمائة والألفان من الأيام (أي من السنين) التي بعد انقضاءها « بقرأ القدس » أي يتطهر المعبد (إصحاح ٨ عدد ١٤) ، تنتهي تبعاً لتقديراتهم في

سنة ١٨٤٤ بالنسبة للتقويم المسيحى ؛ وهى السنة التى ظهر فيها ميرزا على محمد ، وأوحى إليه أنه الباب الذى حل فيه العقل الحكى ، وذلك فى الدور الجديد لتجليه .

وقد تقدمت البهائية ، بظهور عباس افندى خطوة أخرى فى استعانتها بالتوراة والإنجيل ؛ فأسفارها سبق أن بشرت بظهور عباس من قبل ، وهو القصود بالإمارة وسائر الألقاب الفاخرة العجيبة التى وردت فى عدد ٦ من الإصحاح التاسع من سفر أشعيا : « لأنه يولد لنا ولد ونعطى ابناً ونكون الرياسة على كتفه ، ويدعى اسمه عجيباً مشيراً إلهاً قديراً أباً أبدياً رئيس السلام » .

وفى اللحظة التى أكتب فيها هذه السطور ، تيسر لى أن أستمع إلى حجج كهذه مستمدة من الكتاب المقدس من أحد البهائيين المتفانين فى نشر مذهبهم ، وقد كان يشغل إلى عهد قريب طبيباً بطهران ، ويقع منذ عامين فى « بودابست » البلدة التى كنت أقطنها ، مشتغلاً بالدعوة لعقيدته وكسب الأنصار لها ، وهو يشعر بأن العناية قد خصصته للدعاية لدينه فى وطنى ؛ وهذا دليل آخر على أن البهائيين الجدد لا يقصرون دعايتهم الإسلامية المغالية على القارة الأمريكية وحدها .

١١ — وتحمل الهند مكاناً فريداً فى ظواهر النمو التاريخى للإسلام ، هذه الظواهر التى هى فى هذه البلاد ثمرة ظروف خاصة تتعلق بمخائص الأجناس البشرية التى تقطن هذا الإقليم الإسلامى ، وهى تهنى مؤرخ الأديان إلى شواهد جزيلة الفائدة ، واستنتاجات قيمة لا يمكننا أن نتوسط فيها هنا إلا بقدر .

إذا كان الفتح الفرنجى للهند قد أضاف جديداً للحضارة الهندية القديمة أو غير قديماً ، فإن الأشكال المختلفة للديانات الهندية لم يمتورها شيئاً يذكر من التبديل ؛ بل احتفظت بكيانها الكامل فى المجتمع الهندى إبان الحكم الإسلامى ، وظلت باقية على حالتها الأولى إلى وقتنا هذا .

ومع ما أفاده الإسلام من خروج عدد كبير من الهنود من الديانة البراهميمة واعتناقهم للإسلام ، فلم ينجم عن ذلك أن احتل القرآن فى نفوس المسلمين الجدد مركز « القيدا » أو أنه استأثر استثنائاً بمكانتها .

بل على النقيض من ذلك ، لم يكن الإسلام فى أية بقعة من البقاع مكرهاً على أن

يتسامح بمثل هذا القدر مع الديانات الأجنبية كما صنع في بلاد الهند ، فقد أرغمت أحوال الهندو الإسلام على أن يخفف من حدة حكمه الشرعى على الديانات الأخرى ، وهو حكم إلا يقر في البلاد المفتوحة إلا الديانات الموحدة ، وبقضى بإبادة الوثنية بلا شفقة ولا رحمة .

على أن المعابد الوثنية في الهند أمكنها أن تظل قائمة تحت السيادة الإسلامية ، على الرغم مما ألحقه بها من التدمير السلطان محمود الغزنوى الفاتح المسلم النشط العالى الهمة ، واضطر المسلمون أن يعاملوا أصحاب الديانات الهندية معاملة أهل الذمة ، وأن يطبقوا عليهم الأحكام الشرعية الخاصة بالذميين^(٤٤) .

وإن الخليط المشعث المرقش ، الذى تتألف منه ديانات قارة الهند ، ساعد على إيجاد عدة مبادلات بين هذه الديانات وبين الإسلام الذى نزع إلى هذه البلاد واستقر في ربوعها^(٤٥) ، إذ أن دخول الجماعات الهندية أفواجا في الإسلام قد جرّ في بعض البقاع إلى انتقال الكثير من آرائهم الاجتماعية إلى حياتهم الإسلامية الجديدة^(٤٦) . أما في الحياة الدينية فإننا نصادف ظواهر فريدة لا نظير لها ؛ فالتعاليم الأساسية في الإسلام عدّت تعديلا يتفق مع فحوى العقائد الهندية ، وهالك مثلا يستوجب الدهش ، ولو أنه لا يمثل الروح العامة الغالبة ، وهو جملة تظهر أحيانا منقوشة على مسكوكات الأمراء المسلمين في الهند وتكشف عن عقيدتهم الإسلامية المزدوجة ، وهى : اللامتناهى هو الواحد الفرد وقد تجسد في محمد^(٤٧) . «

وإن تقديس الأولياء في الإسلام قد هيا المجال للعقائد الشعبية الهندية لى تؤثر على الشعائر الإسلامية ، ففشت فيها العناصر الهندية ، وتفاقم أثرها شيئا فشيئا ، حتى أنتجت - ولا سيما في التشيع الهندى - ظواهر دينية فريدة تسترعى النظر ، فتحوّل الآلهة الهندية القديمة إلى مجموعة من الأولياء ، وصبغت الأماكن المقدسة بالصبغة الإسلامية بطريقة تدريجية لا شعورية .

ولم يحدث في أى قطر من الأقطار التى فتحها المسلمون ، أن زودنا الدين الإسلامى بأمثلة وفيرة كهذه تدل على استبقاء العناصر الوثنية والاحتفاظ بها كما حدث في بلاد الهند وجزر الهند الشرقية المجاورة لها ، التى تشمل على ظواهر لا حصر لها في دلالتها على امتزاج الديانات الوثنية بالإسلام .

فعبادة المظاهر المحضة لله ، والتلاوة السطحية للقرآن ، واتباع السنن الإسلامية دون تبصر أو تمييز - تعيش جنباً إلى جنب ، بصورة جلية صريحة ، عبادة الشياطين والموتى ، وكذا التقاليد الوثنية الأخرى .

كما أن المظاهر الإسلامية ، في عقائد سكان الأرخيل الهندي ، تتيح لنا مجالاً فسيحاً للبحث والملاحظة لدراسة هذا المزيج المتقن من عديد الأديان ، ومما زادنا علماً بها ما وضعه « وِلْكِنسون^(٤٨) » و « هيروجرونيه » من المؤلفات النفيسة الهامة عنها . أما فيما يتعلق بالقارة الهندية فقد أمدنا الأستاذ « أرنولد » ببحوث مفيدة عن بقاء عبادة الآلهة الهندية ، وما يتصل بها من طقوس ومناسك ، في عقائد الدهاء في الأمم الإسلامية التي تقطن أجزاء مختلفة من بلاد الهند^(٤٩) .

وإن المسلمين المتعصبين للسنة ممن تأثروا بالآراء الوهابية ، ومن تدفعهم الغيرة الدينية لتطهير الإسلام مما علق به من الشوائب ، ليجدون في الإسلام الهندي ميداناً رحباً للعمل والإنتاج ؛ تصادفهم هنالك واجبات عظيمة من ناحيتين : أولاً - العمل على تنقية الإسلام من التعلق بالأولياء الذين ليسوا سوى صور منقولة عن آلهة الديانات الهندية ، ثم تطهيره من الطقوس التبعدية المتصلة بهؤلاء الأولياء . ثانياً - القيام بدعاية واسعة النطاق بين الطبقات الهندية التي لم تتأثر بالإسلام إلا تأثراً سطحياً .

وقد شاهد الإسلام في الهند منذ قرن حركات دينية من هذا القبيل فالحركة الوهابية انتشرت عالمياً وانبعثت من بلاد العرب ، حتى بلغت هذا القطر الإسلامي . وإن ما يهبطه الحج إلى مكة ، من فرص الاختلاط والاتصال بين المسلمين ، لما يعمل على إيقاظ الهمم الدينية في نفوسهم ، وتوحيد الأمانى التي تجيش بها قلوبهم ، وعلى السعى لتحقيقها في الأفق الإسلامي النائية .

وبعد إعداد فكرى صامت ، وجدت هذه الأمانى من يلبي نداءها في الهند وهو « السيد أحمد البارلى » الذي كان داعية قوياً لها ؛ فقد عمل خلال الربع الأول من القرن التاسع عشر على نشر الأفكار الوهابية في بقاع مختلفة من الهند الإسلامية كما جد في تطهير الإسلام من أدران الشرك التي غشيتها غشياناً ظاهراً بصورة صارخة

نابية ، وذلك فى عبادة الأولياء وما يتصل بها من التقاليد الخرافية ، ولم يدخر وسعاً فى نفس الوقت فى أن يقوم بدعاية دينية كبيرة بين الهنود لترغيبهم فى اعتناق الإسلام وقد وصف أتباعه هذه الدعاية بقوة أثرها وجزيل نفعها .

كان أحمد ذا حمية شديدة فى الدين ، وكان يرمى إلى إعادة الحياة الإسلامية إلى بساطتها الأولى ، وقد دفعته حميته إلى دعوة أعوانه المديدين إلى الجهاد وقتال المشركين ، ومهدله هذا نزاعه مع طائفة السيخ الذين يقطنون شمالى الهند . وفى خلال هذه الحملة المنكودة لاقى حتفه سنة ١٨٣١ م . ومع أن مغامرة الجهاد وما ارتبط بها من محاولات سياسية ، قد انتهت بموت أحمد ، فالحركة الدينية التى ابتعثها بين الجماعات الإسلامية ظلت بعد وفاته قوية الأثر فى الإسلام فى الهند .

ولو أن دعاة مذهب أحمد فى الهند لا ينفذون تحت لواء الوهابيين ، فهم — على اختلاف المسميات التى اتخذوها لحركتهم — لم يدخروا وسعاً فى العمل على نشر قواعد الإسلام الصحيحة نشرأ كاملاً ، بين الشعوب الهندية التى اعتنقت الإسلام اعتناقاً سطحياً ، وظلت منغمسة فى تقاليدها الهندية الوثنية .

وقد حث الدعاة تلك الشعوب على اتباع أحكام الشريعة الإسلامية ، ووجدوا أيضاً بين الطوائف السنّية التى كانت أنواعها المختلفة تزيد من عدد الفرق الإسلامية فى الهند ومن هذه الطوائف طائفة هامة تسمى « بالفرائضية ^(٥٠) » واسمها قوى فى دلالته على ميولها ومراميها .

وهذه الحركة الإصلاحية الواسعة التى ترجع فى مبعثها إلى تعاليم الوهابيين السنّية دونت أخبارها فى سفر أدبى لا يزال يقرأ إلى اليوم ، وضعه « مولوى اسماعيل الدهلوى » الذى كان صديقاً وحياناً لأحمد الباريلى ، وعنوانه « تقوية الإيمان » ؛ وفيه يكافح المؤلف فى همة وغيره كل صنوف الشرك ، ويهيب بالمسلمين أن يعتصموا بالتوحيد الصحيح ^(٥١) .

١٢ -- وكما أن الإسلام فى الهند لم يستطع أن يتخلص من أثر الديانات المحلية ، فإن فكرة الوحدانية فى الإسلام لم تكن من جهة أخرى عديدة الأثر فى هذه الديانات التى تشتمل على عدة عناصر دينية لاشك فى أنها عناصر دخيلة منتحلة .

وإذا اعتبرنا هذه العناصر أعظم خطراً وأجل شأنًا في تطور الديانة الهندوكية ونموها ، فهي مع ذلك نتيجة للأثر الإسلامى ، ولا يستطيع مؤرخ الديانة الإسلامية أن يغفلها . وقد لوحظ أنه في نهاية القرن الرابع عشر الميلادى وبداية القرن الخامس عشر ، اخترقت بعض النظريات الإسلامية عالم ديانات الهند ، وتسربت على الأخص بفضل مذهب نسّاج يدعى « كبير » ، وهو من الرسل الاثنى عشر التابعين لمدرسة « راماناندا Rāmananda » ، الذى يرى فيه مساهم الهند ولياً من الأولياء الأبرار ويقدسونه كما يقدسه تماماً أتباعه من البراهمة^(٥٢) . كما ظهر في نفس الوقت أثر الآراء الصوفية الإسلامية ، فمادت بذلك إلى البيئة الهندية التى كانت في الأصل مصدراً من مصادر التصوف الإسلامى .

ومع ذلك ، فما لا يحسن إغفاله أن التحديد الدقيق لعمل هذه المؤثرات لا يزال قيد البحث . والأستاذ « جريسون » Grierson ، أحد العلماء الثقات ذوى الاطلاع الواسع في شئون الهند ، يفسر هذه الظواهر بأنها نتيجة تسرب الأفكار المسيحية ، وينسكركم الفرض القائل بوجود مؤثرات إسلامية .

ولا يمكننا بطبيعة الحال أن نحتاج إلى إحدى النظريتين في هذا البحث ، الذى كان موضوعاً للمناقشة في الاجتماع السنوى الذى عقدته الجمعية الآسيوية^(٥٣) الملكية سنة ١٩٠٧ ، وكانت هذه المناقشة من أمتع المناقشات وأطرفها . ولكن من المتعذر في بحثنا هذا أن نفعل الشواهد والأدلة التى تستوجب الانتباه ، والتى تؤيد أثر الإسلام في ديانات الهند^(٥٤) .

فالديانة التى أسسها ناناك Nānak المتوفى سنة ١٥٣٨ م ، وهو من مريدى « كبير » ، تعد مزيجاً من الديانتين الهندوكية والإسلامية ، وهى ديانة السبيخ في الهند الشمالية ، ولم تتوافر مراجع البحث في هذه الديانة إلا بظهور الكتاب القيم الذى وضعه « ماكوليف » في ستة مجلدات والذى نشرته مطبعة « كلارندن » بأكسفورد سنة ١٩٠٩ .

كما أن مؤلف « أدى جرانت » تحيّل مذهباً دينياً عالمياً ألف فيه بين الهندوكية والإسلام ، وقد تأثر فيه بنظريات التصوف الإسلامى المصحوبة دون ريب بالزيادات

البوذية التي أضيفت إليها . وقد قال فيه بنكوت Pincott إنه قصد به « أن يهيء وسيلة لتخطي الحوة السحيقة التي تفصل بين الهندوكيين والمؤمنين بمحمد (٥٥) » .

ويبدو لنا أن أهم عنصر من عناصر التوفيق والتقريب بين الديانتين كان في العمل على محور الوثنية والقضاء عليها ، وذلك بانتحال نظرية وحدة الكون التي يدين بها متصوفة المسلمين .

وفي الحق ، إن خلفاء « ناناك » قد حَرَفُوا عمله وبَدَّلُوهُ حتى من الناحية الاجتماعية ؛ ولا تسمح لنا المنازعات التي حَمَى وطيسها بين أشياخ مذهبه والمسلمين ، خلال ما قام بينهم من صلات مشتركة فيما بعد (٥٦) ، أن تثبتن إذا كان مؤسس ديانة السيخ قد ابتغى من عمله في البداية محاولة التوفيق بين الملل والنحل المتعارضة .

وإلى عهد قريب لا يزال أثر الإسلام ظاهراً ملموساً في الفرق الهندية ، ففي النصف الأول من القرن الثامن عشر نشأت فرقة هندية اسمها : « رام ساناكي Ram Sanaki » ، كانت تعمل على مكافحة الوثنية ، ونلمس في عباداتها شبيهاً قوياً بالعبادات الإسلامية (٥٧) .

وها نحن ذا نعود مرة أخرى إلى الفكرة التي نوهنا بها آنفاً ، وهي أن الهند ، بما تشتمل عليه من خليط مُرَقَّش من عديد الديانات ، تتمثل للباحث كأنها مدرسة لعلم الأديان المقارنة . بل كانت في حقيقة أمرها هذه المدرسة .

وإن الفرصة التي أتاحها البلاد الهندية للنظر في الأديان نظراً مقارناً ، قد اتخذت ذريعة لا ابتداع مذاهب دينية جديدة . وبما أننا نؤرخ للديانة الإسلامية ، علينا أن نخص بالذكر هنا أحد هذه المذاهب . الذي كان وحي الخاطر والتأمل ، والذي كان ثمرة التفكير في جملة الديانات الكثيرة المزدهرة التي اكتظت بها بلاد الهند .

ومؤسس هذا المذهب هو الملك الهندي أبو الفتح جلال الدين محمد الذي اشتهر في التاريخ بلقبه الجليل « أكبر » ، الذي وجد في الآداب الأوربية من يترجم له ويؤرخ لمهده ، وذلك بالكتاب الذي وضعه في سنة ١٨٨١ « فريدريك أغستس الشارفيجي الهولشتيني » كونت « نوير » كما عني بدرسه الأستاذ « جاربه Garbe » في خطاب العادة الذي ألقاه بجامعة « توبنجن » .

بل إن « ماكس مولر » أطرى كثيراً الإمبراطور أكبر لأنه أول من عنى بدراسة علم الأديان المقارنة . وعلى كل حال فقد مهد له طريق الدراسة « أبو الفضل العلّامى » الذى أصبح وزيره فيما بعد ، والذى ألّف فى تمجيد مليكه كتاب « أكبرنامه » .

وقد سبق أبو الفضل الإمبراطور « أكبر » فى بحث الملل والنحل المختلفة وأكّـب على دراستها ، وكان يتوق إلى إيجاد عقيدة تتخطى حدود الإسلام ومعاله^(٥٨) . ولكن « أكبر » كان لديه وحده القدرة بصفتة حاكماً لدولة كبيرة وطيدة الأركان ، أن يخرج إلى حيز العمل مشروعاً دينياً هو وليد الدراسة المقارنة للأديان .

ومهما بدا من قلة استعداد « أكبر » لإدراك مسائل الثقافة العالمية^(٥٩) بسبب نقص تعليمه الابتدائى ، فإن هذا الإمبراطور المغولى العظيم سليل أسرة تيمورلنك التى حكمت من سنة ١٥٢٧ م إلى سنة ١٧٠٧ ، والذى يُعد حكمه أزهى عصور الحضارة الإسلامية فى الهند ، ترتبط باسمه إحدى الحوادث الهامة فى تاريخ الإسلام الهندى التى حدثت فى أواخر القرن السادس عشر .

فقد سبق لهذا الأمير الموهوب أن أبدى اهتمامه بتفهم البواعث النفسية العميقة التى تحمل الإنسان على التدين ، وتجلى إحساسه بهذه البواعث فى الرحلة الطويلة التى قام بها متخفياً فى زى خادم حقير ليستمتع للأشعار الدينية التى كان ينشدها « هاريداسا Haridâsa » المطرب الهندى بصوته العذب الرخيم .

ونجم عن هذه الحالة النفسية التى ملكت مشاعر « أكبر » أنه انتهى هذه الفرصة العجيبة ، التى أتاحها له الديانات المتعددة فى إمبراطوريته ، جُدد فى الاستزادة من دراستها مستعيناً بفقهاء كل ملة فى استجلاء تعاليمها المختلفة .

وقد تسنى له فى المناقشات التى احتدمت بين فقهاء الملل والنحل المختلفة فى المجالس الدينية التى عقدها ، أن يكون فى ذهنه رأياً فيما يفصل بينها من الفروق الدقيقة ، وفى قيمة كل ملة ونحلة بالنسبة لغيرها ؛ وسرعان ما تزعزع إيمانه بفضل

ديانته الخاصة وهى الإسلام على غيرها من الديانات ، مع أنه ظل مؤمناً بالعقائد الصوفية الإسلامية التى كان يدفعه وجدانه إلى التعلق بها .

وبينا قد حقق « أكبر » لذوى الملل والنحل المختلفة فى إمبراطوريته الشاسعة حرية تعبدية لا حد لها ، وذلك حوالى سنة ١٥٧٨ ، تراه قد صور لنفسه مذهباً دينياً جديداً يتصل فى ظاهره بالإسلام ، ولكنّه فى جوهره وحقيقته يقضى عليه قضاء مبرما واستعان الإمبراطور بحقه فى استصدار فتاوى من العلماء المجتهدين ، وحل طائفة من علماء البلاط الخاضعين له على إقرار مذهب الدينى الجديد الذى جرد فيه شعائر الإسلام وعقائده من معانيها ومقاصدها ، وأوجد مكانها كئاساس للديانة الإمبراطورية فلسفة عقلية خالقية سماها « توحيد إلهى » ، وصلت فى ذروتها إلى النظرية الصوفية وهى اتحاد النفس البشرية بالذات الإلهية .

ويلاحظ فى عبادات المذهب الجديد ، ما كان لمستشارى الإمبراطور من الزرادشتيين من أثر قوى عليه ؛ وهم بقايا أصحاب الديانة الزرادشتية التى لما اشتد اضطهادها فى وطنها الفارسي رحلت إلى بلاد الهند ورقشت فسيفساء الديانات الهندية وزادت من تنوع ألوانها ، وكذلك من العسير أن تغفل السمة البارزة فى ديانة « أكبر » ، الذى جعل نفسه كاهنها الأعظم ، وهى عبادة النور والشمس والنار .

وديانة « أكبر » لا يمكن أن تسمى إصلاحاً ، ولكنها تعد نفيّاً وإنكاراً للإسلام وخروجاً على تقاليده خروجاً قاطعاً لم يقو على مثله مذهب الإسماعيلية ؛ غير أنها لانتلاخظ أنه كان لها أثر عميق فى تطور الإسلام . ويبدو أنها لم تتخط بيئة الإمبراطور والطبقة المالوية المستنيرة ، فضلاً عن أنها لم تمش بعد وفاة مؤسسها .

وكما هو الحال فى المصور القديمة عندما قام الفرعون المستنير أمنمحتب الرابع بإصلاح الديانة المصرية ، وبقي هذا الإصلاح قائماً مابقى هو فى الحكم ، ثم تلاشى بعد موته وعادت الديانات القديمة المتوارثة إلى مكانتها الأولى ، كذلك كان حال الديانة الجديدة التى أوجدها أكبر ، فإنها لم تمش بعد انقضاء حكمه ، واستعداد الإسلام السنّى وحده السالفة ونفوذ السابق بعد وفاة « أكبر » سنة ١٦٠٥ م ، على الرغم مما صادفه من المقبات اليسيرة بسبب الموقف العدائى للإسلام الذى وقفه ابنه وخليفته

ولم يطلق على «أكبر» أنه الرائد الأول في تحقيق الآمال ، التي ترمى إلى التقريب بين البرهمية والزرادشتية والإسلام^(٦٠) ، إلا خلال الحركات العقلية الأخيرة والنزعات الفكرية الحرة ، التي دعا لها مقننورو البراهمة والمسلمين في عهد الحكم الإنجليزى للهند .

١٤ — وهذا يقودنا إلى مرحلة عصرية حديثة من مراحل تطور الإسلام في الهند . إن اتصال المسلمين الوثيق بالمدينة الغربية ، وخضوع الملايين الفقيرة منهم لدول غير إسلامية ، وذلك بسبب ما قام به الأوروبيون من الفتح والاستعمار ، وكذا مساهمتهم في المظاهر العصرية للحياة الاجتماعية ، نتيجة لغزو المدينة الغربية لبلادهم — كل هذه العوامل قد أحدثت أثراً عميقاً في الطبقات الإسلامية المستنيرة ، وفي علاقتها بما توارثته من نظريات وتقاليد دينية ، وكانت هذه النظريات والتقاليد في حاجة شديدة ملحة إلى التقريب والملاءمة بينها وبين الظروف الجديدة .

وقد اعتدت هذه الطبقات المستنيرة إلى العمل على نقد التعاليم الإسلامية ، والتفرقة بين معالم الإسلام الأصلية والزيادات التاريخية التي أضيفت إليه عن طريق الإجماع ، والتي يسهل توضيحها في سبيل حاجات المدينة ومقتضيات العمران .

ولكن كانت الحاجة ، من جهة أخرى ، ماسة إلى الدفاع عن الإسلام والإشادة به ، لصداجمات الأجنبية التي سددت للطنن في الإسلام والغض من مآثره الثقافية ، كما كانت الحاجة ماسة أيضاً إلى أن تزول عن تعاليمه وصمة مناقضتها للحضارة وإثبات مرونة الأحكام والأوضاع الإسلامية وسهولة تشكيلها ، كي تطابق حاجات الجنس البشرى في كل زمان ومكان .

ومع أن هذه الجهود ، التي بذلت للدفاع عن الإسلام والإشادة به ، كانت مصحوبة دائماً بسعى محمود للتفرقة بين الغث والسمين ، فهي لا تتردد في أن تنزع إلى تحكيم العقل ، وأن تجعل النزعة العقلية غالبية عليها ، مما لا يتفق دائماً مع مقتضيات النظر التاريخى .

وإن هذه الميول العقلية التي رمت إلى التوفيق بين الحياة والفكر الإسلاميين ، وبين مطالب الحضارة الغربية التي نفذت إليهما ، شاعها على الأخص المستنيريون من مسامى الهند ، وعضدوا نشاطها الاجتماعى والأدبى ، وساهموا في جهودها الخصبية

المنتجة ؛ فالسيد أمير علي ، والسيرسيد أحمد خان بهادر ، وأضرابهما من الشخصيات البارزة الأخرى في العالم الاسلامي ، كانوا قادة هذه الحركة الروحية التي ترى إلى إحياء الإسلام وإعادة تنظيمه .

وقد تحققت نتائج هذه الحركة في الحياة الروحية الجديدة للإسلام الهندي ، الذي يتقدم شيئاً فشيئاً في همة ومثابرة في طريق الثقافة ، مبرراً لحق الإسلام في البقاء ؛ وهو إسلام عقلي ، حكم هؤلاء المستنيرون عقولهم في فهم تعاليمه ، متأثرين بالتيارات الفكرية في المدينة الحديثة .

ومال أشياع الماضي المستمسكون به إلى تسمية هذه الجهود بالاعتزال الجديد . وتتجلى هذه الجهود فيما ينشره المترلة الجدد من المؤلفات الكثيرة والأبحاث والكتب والمجلات الدينية والتاريخية باللغة الإنجليزية أو باللغات المحلية ، وفيما أسسوه من جمعيات هامة حققت ما استجدثوه في الإسلام من تجديد وإصلاح .

وقد عملت هذه الجمعيات على تأسيس المدارس العديدة لكافة مراتب التعليم ، وأهمها مدرسة عليكره العالية التي حباها الأمراء المسلمون بتشجيعهم ومالهم ، وظهرت بالهند حركة قوية منذ بضع سنوات تبغى تحويلها إلى جامعة إسلامية كبيرة . ومن بين المحسنين والمشجعين ، لهذه المؤسسة التعليمية الكبيرة وغيرها من المؤسسات والمشروعات ، أغاخان الرئيس الحالي لبقايا فرقة الإسماعيلية الذي ورد ذكره آنفاً .

وهذه الروح العصرية التي بدأ ظهورها في الهند ، قد أثرت في التفكير الديني في البلاد الإسلامية الأخرى ، مصحوبة بغيرها من المؤثرات ، ومع ذلك فالأثر الهندي لا يزال ضعيفاً إلى اليوم . ومن البلاد الإسلامية التي تأثرت بنزعة التجديد مصر وتونس والجزائر والأقطار النصارية الخاضعة للحكم الروسي (٦١) .

وعلى كل حال ، فإن الجهود التي بذلها المسلمون في البقاع الإسلامية المختلفة للأخذ بأسباب الحضارة ، واتصال هذه الجهود بحياتهم الدينية اتصالاً وثيقاً ، لما يُعدّهم إلى مرحلة جديدة في تطور الإسلام ؛ فيعمدوا في المستقبل ، نتيجة لهذه المحاولات ، إلى أن ينقدوا مصادر الفقه والعقائد الإسلامية نقداً تاريخياً علمياً .

١٥ — وفي ثانيا هذه التيارات العقلية نشأت في بلاد الهند أحدث فرقة إسلامية ، تلاقى الدراسة الجدية لها في هذه الآونة بعض المصاعب ، ومؤسسها ميرزا غلام أحمد القادياني ، نسبة إلى قاديان من أعمال البنجاب .

وهذه الفرقة مبنية على الحقيقة التي كشفها مؤسسها أحمد ، وهي أن القبر الحقيقي لعيسى ابن مريم يقع في شارع خانيار بسرنجار قرب كشمير ، وهو قبر ينسب لولي من الأولياء يدعى « يوس أساف » وربما كان قبرا بوذيا .

ويقول كذلك غلام أحمد بأن عيسى فر من مضطهديه بميت المقدس ، وأن الموت أدركه في هذا المكان الذي أبلغته إياه أسفاره البعيدة في البلاد الشرقية . وأراد غلام أحمد بهذا الكشف ، الذي دعمه بالشواهد التاريخية ، أن يدحض الروايات المسيحية والإسلامية على حد سواء ، وهي الروايات المتعلقة بخلود عيسى . ورأى أحمد في نفسه أنه المهدي الذي ظهر في « روح عيسى وقوته » ، وذلك في الألف السابع من السنين منذ خلق الدنيا ، كما اعتبر نفسه المهدي الذي ينتظره المسلمون . وقد روى عن النبي أنه قال : « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » . ولهذا يعيل أهل السنة والشيعة إلى سرد أسماء فقهاءهم الأعلام الذين بمهمم الله على رأس كل قرن لتثبيت دعائم الدين وإحياء ما درس من سنته ، ويعتقدون أن ظهور هؤلاء الأئمة سوف ينتهي بظهور المهدي في آخر الزمان ؛ واستناداً على هذه الدعوى زعم أحمد أن الله بعثه على رأس القرن الرابع عشر الهجري ليكون مجدداً للدين عاملاً على إحيائه .

وقد أضاف إلى دعواه الزدوجة — بأنه عيسى المبعوث وأنه المهدي المنتظر — زعماً ثالثاً زاده من أجل إخوانه الهندود وهو أنه « الأفاتار » ، أي أن الألوهية حلت في جسده ، وهو لا يرنى فحسب إلى تحقيق آمال الإسلام في فوزه الشامل على سائر الأقطار المعمورة في آخر الزمان ، وإنما يعبر عن رسالته العالمية التي يتوجه بها إلى الإنسانية جماء .

* يقصد بهذه الكلمة (Avatar) في الأساطير الهندية ، نزول إله من الآلهة إلى الأرض وحلوله في جسم إنسان أو حيوان .

وقد جهر بدعوته المرة الأولى سنة ١٨٨٠ ، ولكن لم يكثر أتباعه كثرة ظاهرة إلا منذ سنة ١٨٨٩ . وقد برهن [في زعمه] على صحة رسالته النبوية بالآيات والمعجزات والتنبؤات التي ظهر صدقها ، وحدث كسوف للشمس وخسوف للقمر في رمضان سنة ١٣١٢ هـ - ١٨٩٤ م فاستعان بهما لإثبات مهديته ، إذ ورد في الأحاديث والآثار أن ظهور المهدي سيكون مصحوباً بمثل هذه الظواهر الفلكية . غير أن مهدياً أحمد تخالف نظرية المهدي كما جاءت في الروايات الإسلامية ؛ فهي تتسم بالطابع السلمي ، أما السنة الإسلامية فتصور المهدي قائداً حربياً يقاتل الكفار بالسيف وتلوث طريقه بقرع الدماء ، ويطلق عليه الشيعة مع ماله عندهم من ألقاب آخر لقب صاحب السيف (٦٣) .

غير أن النبي الجديد أمير من أمراء السلام ، إذ أنكر الجهاد وأسقطه من الفرائض الإسلامية ؛ وجب إلى أتباعه السلم والتسامح ونهاهم عن التعصب ، وجدّ في أن يبتعث في نفوسهم ميلاً للعلم والثقافة (٦٣)

وجعل من واجب المسلم في التحلي بالفضائل الخلقية أصلاً من الأصول الإيمانية التي قررّها لأتباعه ، وعمل على أن يبعث في الإنسانية حياة جديدة ، بتقوية إيمانها بالله وتخليصها من أغلال الإثم وقيود المعصية ، ولهذا كان يتطلب من المسلم أيضاً أن لا يتهاون في أداء فرائضه .

وكان يستشهد في تعاليمه بشواهد من العهد القديم والجديد ، وآيات من القرآن والصحاح من الأحاديث ، ودأب على أن يكون دائماً على وفاق ظاهري مع ما جاء به في القرآن . أما الأحاديث فكان كثير الشك فيها ، دأب النقد لها لاختيار نصيبها من الصحة ، وترتب على ذلك أنه ابتعد في نقط كثيرة عن المعالم الرسمية للإسلام السني بالقدر الذي تستند فيه هذه المعالم على الحديث . واشتملت دعوته أيضاً على العناية بالتربية والتعليم ، ووجدت اللغة العبرية ذامها مكاناً في برنامج المواد التي حبد دراستها . وقد بلغ أنصار المهدي الجديد في سنة ١٩٠٧ زهاء سبعين ألف نسمة ، وقد آمن به على الأخص المسلمون الذين تمقّفوا بالثقافة الأوروبية وكانوا ممن تأثروا بدعوته . وكان المهدي كاتباً مجيداً وافر الإنتاج ، فقد بسط مذهبه للمسلمين في أكثر من ستين

كتاباً دينياً في الفقه والعقائد باللغتين العربية والأوردية ، وساق فيها الأدلة على صدق رسالته ، وجد في التأثير في الجاليات الأجنبية في الشرق بإصدار مجلة شهرية باللغة الإنجليزية اسمها « مجلة الأديان » Review of Religions (٦٤)

(توفي أحمد القادياني في لاهور ، في ٣٦ مايو سنة ١٩٠٨ ، ونقش على ضريحه بقاديان — التي تبعد ستين ميلاً إنجليزيا عن لاهور — هذه الكلمات : « ميرزا غلام أحمد موعود » ، ومعنى « موعود » المهدى المنتظر . وأشار إلى رغباته الأخيرة في الوصية التي تركها ، فقد أوصى بالحكم في الجماعة الأحمديّة إلى مجلس (إنجو من : endjumen) تنتخبه الجماعة انتخاباً حراً ، وعلى هذا المجلس أن ينتخب الخليفة ، وهو الرئيس الروحي للأحمديّة ، وأول خليفة لهذه الفرقة بعد وفاة مؤسسها هو « مولوى نور الدين » وسوف يظهر في آخر الزمان مهدي جديد من أسرة أحمد .
وهذه هي أحدث فرقة ظهرت في الإسلام إلى اليوم (٦٥) ، وختاماً لبحثنا بقي أن نشير إلى حركة توجد في بعض البيئات الإسلامية .

إن محاولة رآب الصدع بين أهل السنة والشيعة ليست بجديدة في نوعها ، فالإسلام فيما مضى لم يعدم جهوداً بذلت في هذا السبيل . ونظراً لوجود الفوارق العديدة القائمة بين شكلي الإسلام السني والشيعي فإن النتائج العامة لهذا الانشقاق لا تتضح إلا إذا أخذت بمبادئ التشيع حكومة ثيوقراطية قائمة ، وبعبارة أخرى دولة شيعية .
غير أنه لم يظهر عدد كبير من الدول الشيعية في التاريخ الإسلامي ، لسكن قد استطاع الشيعة ، في ظل حكومات كهذه ، أن يكونوا إزاء الحكومات السنية في البلاد الأخرى ، جماعة دينية متمردة على البيئة المحيطة بها ، موصدة المنافذ في وجه الغرباء عنها .

وإذا كانت فارس في الوقت الحاضر أكبر دولة شيعية ، فإن هذا يرجع إلى الدولة الصفوية التي حكمها من سنة ١٥٠١ إلى سنة ١٧٣١ ، والتي أفلحت بعد المحاولات المقيمة التي بذلت من قبل (٦٦) في أن تجعل التشيع ديناً رسمياً للدولة ، مما جعل الدولة الفارسية مخالفة في مذهبها للدولة العثمانية المتاخمة لها .

ولكن بعد سقوط الدولة الصفوية جدّ الفاتح الكبير « نادر شاه » بعد عقده

للمصلح مع تركيا ، في أن يوحد مذهبي الفريقين ، وهو مشروع طالت وفاته التي حدثت بعد ذلك سنة ١٧٤٧ دون تحقيقه . ولدنا فيما اشتملت عليه كتابات الفقيه السني عبد الله بن حسين السويدي^(٦٧) (الذي ولد سنة ١١٠٤ هـ / ١٦٩٢ م والمتوفى سنة ١١٧٤ هـ / سنة ١٧٦٠) التي طبعت حديثاً ، وثيقة هامة معاصرة عن مجمع ديني عقده نادر شاه وجمع فيه بين فقهاء الفريقين .

في هذا المجمع انتهوا إلى اتفاق يقضي بضم التشيع إلى المذاهب السنية الأربعة وجعله مذهباً سنياً خامساً . وصار من السهل بعد قليل ، بموجب هذا الاتفاق أن يخصص مقام خامس للمذهب الجعفري^(٦٨) في دائرة الحرم المكي بجوار مقامات المذاهب الأربعة السنية ، وصار لازماً منذ ذلك الوقت الإقرار بسنية هذا المذهب .

وما أبدعها من طريقة ضم بها الإسلام الشيعي إلى مذهب أهل السنة . ولكن سرعان ما ظهر أن هذا كله كان حاماً براقاً وأمنية بعيدة ، فالحقد التوارث الذي يحمله كل من الفريقين للآخر . والضغائن التي شطرت فقهاء المذهبين إلى شطرين ، جعلتهم بعد موت نادر شاه لا يستصوبون سياسة التسامح والوفاق .

ونرى أن الفريقين فيما بعد ، في النصف الأول من القرن الماضي ، يتحدثان من جديد برهة وجيزة للدفاع عن أمنيتهما المشتركة في استقلال وطنهم القوقاز ، ومقاومة طغاة الغاصبين ، وذلك بزعامة شامل (وصحة نطقها شمويل أى صمويل) ومريديه ، غير أن مظهر هذا الاتحاد كان وطنياً ، ولم يكن اتحاداً في المذهب الديني .

أما الحركة التي لا كتبها الألسنة كثيراً في السنين الأخيرة وتعرف باسم الجامعة الإسلامية ، التي يصورها الكتاب عادة كخطر داهم حيناً وكشبح وهمي تارة أخرى ، فقد روجت كثيراً في البيئات الإسلامية لفكرة إزالة الخلافات القائمة بين الفرق الإسلامية ، تمهيداً لإيجاد تحالف تعاهدي يجمع بين الأمم الإسلامية . وهناك آراء كهذه ترمي إلى التوفيق والاتحاد وليست من الآراء الخاصة بمشروع الجامعة الإسلامية . ويقصد بها تقوية الأمل في الأخذ بأسباب المدنية الحديثة .

وقد ظهرت نزعاة التوفيق في البلاد الإسلامية الروسية ، حيث يتجلى في هذه

الأيام الأخيرة كثير من العلامات الدالة على وجود رقي متزن وتقدم مطرد بين السكان الساميين ؛ فالسنيون يصلون بالمساجد الشيعية ، ويسمعون الخطيب الواعظ بأستراخان ، يقول : « لا يوجد سوى إسلام واحد ، غير أن ما أحدثته الفلسفة والأساليب اليونانية في الفكر من أثر سيء ، هو وحده الذي أدى إلى مجادلات الفقهاء وتأويلات المفسرين التي أنارت الانقسام والتفرقة » .

وفي حفل ديني آخر دعا الإمام للحسن والحسين وشهداء الشيعة كما دعا للخلفاء الذين ألف الشيعة إلى ما قبل هذه اللحظة أن يلفظوا أسماءهم مصحوبة بعبارات السباب واللعنات ، وأن يشعروا بنحوهم بشعور جامع من التعصب والحقد^(٦٩) .

وفي ٢٣ أغسطس سنة ١٩٠٦ عقد مؤتمر إسلامي في « قازان » وبحث في مسألة التعليم الديني لشباب المدارس ومعاهد العلم ، وأقر الاقتراح بأن لا يتعلم الطلاب السنيون والشيعة إلا في كتب مدرسية واحدة ، وأنه يمكن انتقاء المدرسين إما من أهل السنة أو الشيعة^(٧٠) . ومنذ ذلك الوقت دخل التعليم الديني المشترك للشباب السني والشيعة في دور التنفيذ .

وقد ظهر أخيراً في العراق ، في نطاق الحياة الاجتماعية ، دلائل مشاهة لهذه الحركة تدل على الرغبة في التقريب والتوفيق بين الفريقين المتعادين ، وذلك بموافقة السلطات الشيعية في النجف^(٧١) .

غير أن هذه ليست سوى حالات فردية ، ولا يزال من المستبعد كثيراً أن تستبدل من الظواهر الأخرى أنها تكشف عن حالة عقلية ، ترمي إلى أن تجمع شمل بيئات إسلامية أوسع من هذه نطاقاً وأوفر عدداً .

حواشي القسم الأول

محمد صلى الله عليه وسلم

(١) *Inleiding tot de Godsdienstwetenschap* (١١) السلسلة الثانية المحاضرة التاسعة (طبعة هولندية — أمستردام سنة ١٨٩٩) ١٧٧ وما بعدها .

(٢) إن طابع الجمع والانتقاء *syncretique* من المذاهب قد بينه أخيراً (ك. فولرز) في تحليله « لقصة الخضر » ، إذ عثر فيها على أصداء متأخرة من الأساطير البابلية واليونانية بجانب ما تشتمل عليه من العناصر اليهودية والمسيحية (٢) *Archiv für Religionswissenschaft* سنة ١٩٠٩ مجلد ١٢ ص ٢٧٧ وما بعدها .

(٣) علق أخيراً (هوبرت جريمه) أهمية كبرى على أثر الأفكار المتداولة في بلاد العرب الجنوبية ، وخاصة في كتابه « محمد » (ميونيخ سنة ١٩٠٤) *Weltgeschichte in Charakterbildern* وفي (٤) *Orientalische Studien* مجموعة تولدكه ص ٤٥٣ وما بعدها .

(٤) هارناك (٥) *die Mission und Ausbreitung des Christentums* الطبعة الأولى ملحق ٩٣ .

(٥) هذا الرأي أثبتته (سنوك هيرجرونيه) في أول مؤلفاته *Het Mekkaansche Feest* (٦) (ليدن سنة ١٨٨٠) .

(٦) هذه الحقيقة لم يغفل عنها المسلمون أنفسهم وهو ما يدل عليه الخبر التالي المنسوب إلى أبي رهم الغفاري أحد الصحابة ، فقد ركب ناقه في إحدى الغزوات

(١) مقدمة في علم خدمة الرب . — (٢) مصادر وسجلات لعلم الديانات . — (٣) تاريخ العالم في دراسة الشخصيات . — (٤) دراسات شرقية . — (٥) الإرساليات المسيحية وانتشارها . — (٦) أعياد مكة .

وكان بجوار النبي ، واقتربا الرأى كبان حيناً اقتراباً شديداً حتى وقع حرف نعل
أبي رهم الغليظة على ساق النبي فأوجعه ، فبدا الغضب على النبي وقرع رجل أبي رهم
بسوطه ؛ فساور هذا قلق شديد ، وقال : وخشيت أن ينزل في قرآن لمظيم ما صنعت .
(طبقات ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٤) .

(٧) انظر أيضاً نولدكه ^(١) *Geschichte des Korans* (جوتنجن سنة ١٨٦٠)
ص ٤٩ (والطبعة الجديدة لشولى — ليبزج سنة ١٩٠٩ ص ٦٣) .

(٨) ومع ذلك فتكلمو المسلمين لا يرفضون الفكرة القائلة بأن بعض أجزاء
القرآن تعد في جوهرها أهم من غيرها ، والسنة ذاتها تقر هذا الرأي الذى أثبتته تقى الدين
ابن تيمية — وسيرد اسمه خلال هذا البحث — وذلك في رسالة خاصة عنوانها : جواب
أهل الإيمان في تفاضل آى القرآن « طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ . (بروكلان : تاريخ
الأدب العربى ج ٢ ص ١٠٤ رقم ١٩) .

(٩) انظر أيضاً (ر . جير R. Geyer فى W.Z.K.M.) (سنة ١٩٠٧)
م ٢١ ص ٤٠٠ .

(١٠) فيما يتعلق بالعناصر اليهودية انظر حالياً بحث (الأستاذ ا . ح .
فَنَسَنِك) ^(٢) *Mohammed en de Joden te Medina* (ليدن سنة ١٩٠٨)
ولو أن كتاب [(يَكْر)] ^(٣) *Mohr Christentum un dIslam* ^(٤) *Religionsgeschichtliche Volksbücher* المجموعة ٣ ملزمة رقم ٨) [يتعلق
بالتطور التالى إلا أنه يتضمن بيانات مفيدة عن البدايات الأولى .

(١١) هذا التلخيص للفرائض الخمسة الرئيسية يوجد في البخارى كتاب الإيمان
رقم ٣٧ ، كتاب التفسير رقم ٢٠٨ حيث توجد أيضاً أقدم صيغة للعقائد الإسلامية .
ومن الدراسات الحديثة — إذا كنا بصدد الوقوف على أقدم مراحل التطور لفرائض
الإسلام ومبادئه — أن نعى بالبحث في الوثائق القديمة عما يعتبر فريضة من الفرائض

(١) تاريخ القرآن . — (٢) عهد ويهود المدينة . — (٣) المسيحية والإسلام . —
(٤) الكتب الشعبية في تاريخ الديانات .

أوحكا من الأحكام من عصر إلى آخر . وعما ينظر إليه كدعامة من دعائم الإيمان والأحكام الشرعية العملية . ونشير هنا فحسب - تبعاً لما ورد في حديث منسوب للنبي بصدد الأركان الخمسة التي ذكرناها في صلب الكتاب والمعتبرة أساساً للإسلام منذ أقدم العصور - إلى أنه ينبغي أن نضيف إليها فرضاً سادساً هو : « وما تحب أن يفعله الناس بك فافعله بهم ، وما تسكره أن يأتي إليك الناس فذر الناس منه » (ابن سعد ج ٦ ص ٣٧ ، أسد الغابة ج ٣ ص ٢٦٦) .

وانظر أيضاً نفس الأركان ج ٣ ص ٢٧٥ . والمبدأ الأخير يوجد كثيراً منفصلاً عن الأركان الأخرى ، ويروى مستقلاً كحديث للنبي ، كما هو الحديث الثالث عشر من الأربعين النووية : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » (رواه البخاري ومسلم) ، وانظر أيضاً ابن قتيبة طبعة قسطنطين ص ٢٠٣ . ويشبهه حديث لعل بن حسين أورده اليعقوبي في حوالياه طبعة هوتساج ص ٣٦٤ .

(١٢) انظر (مارتن هارتمان) *Der Islam* (لينزج سنة ١٩٠٩) ص ١٨ .

(١٣) لدراسة هذه النقطة انظر مذكري *Die Sabbathinstitution im*

Islam (لذكري (د . كوفمان) — برسلو سنة ١٩٠٠ ص ٨٩ ، ٩١) .

(١٤) *Revue critique et littéraire* سنة ١٩٠٦ ص ٣٠٧ .

(١٥) انظر ملاحظات (م . ه . بكر) القيمة في مقاله : « هل الإسلام خطر

على مستعمراتنا ؟ » في (*Koloniale Rundschau* مايو سنة ١٩٠٩ ص ٢٩٠

وما بعدها) . انظر أيضاً : « الإسلام والدولة المراكشية » . بقلم (ا . ميشوبلير) في

مجلة العالم الإسلامي سنة ١٩٠٩ م ٨ ص ٣١٣ وما بعدها ، وذلك كدحض للاعتقاد الشائع بأن مبادئ الإسلام تحول دون الرق السياسي .

(١٦) (تزدول) *Tisdall* « ديانة الهلال » طبعة ثانية (لندرة ١٩٠٦ جمعية

ترقية المعارف المسيحية *Society for promoting Christian knowledge*

ص ٦٢ .

(١٧) (سپروت) Sproat : « مشاهد ودراسات لحياة التوحشين » ، وقد استشهد به الأستاذ (وسترمارك) وأورد معه أمثلة كثيرة في كتابه « أصل الآراء الخلقية وتطورها » ج ٢ ص ١٦٠ (لندرة سنة ١٩٠٨) . ونظراً لأنه لا يوجد في اللغة التركية والعربية ما يقابل كلمة intéressant (= شيق) فقد استنتج أيضاً خطأ انعدام أى شغف بالمعرفة والاستطلاع عند الترك والعرب (دنسكان ب . مكدونلد : « الموقف الديني والحياة في الإسلام » شيكاغو سنة ١٩٠٩ ص ١٢١ ، ١٢٢ . وهذا الاستشهاد مأخوذ من كتاب « تركية أوربة » للكاتب المتخذ لنفسه اسم أوديسيس Odysseus .

(١٨) (أولدنبرج) : « دبابة القيدا » برلين سنة ١٨٩٤ ص ٣٠٥ .
(١٩) كتاب البخلاء للجاحظ طبعة ج . فلوتن . ليدن سنة ١٩٠٠ ص ٢١٣ .
(٢٠) انظر « حديثاً » شارل ليكل في مجلة الجمعية الآسيوية الملكية سنة ١٩١٤ ص ١٥٨ وما بعدها .

(٢١) تردول ، المصدر السابق ص ٨٨ .

(٢٢) إن محاكاة النبي والتأسي به حتى في أدق التفاصيل — والرواية تمثله حازراً لأسمى الصفات والسمكالات — هي الغاية التي يتجه نحوها المسلمون الانقياء في همة وحاسة زائدة . وفي البداية كان الغرض من هذه المحاكاة أداء الأوضاع التعبدية العملية والمعادات والأعمال الظاهرة في الحياة أكثر مما هو للاقتداء بالنواحي الخلقية . وعبد الله بن عمر الذي التزم بهذا النوع من التقليد للنبي (حتى اعتُبر أشد الناس تدقيقاً وملاحظة « للأمر الأول » — ابن سعد ج ٢ ص ٢٠٦) ؛ قد اجتهد في أسفاره أن ينزل دائماً حيث كان ينزل النبي ، وأن يصلي حيث كان يصلي ، وأن ينبخ راحلته في الأماكن التي أناخ النبي فيها ؛ ونقلوا أن النبي نزل تحت شجرة فكان يتمتعها بالماء لثلاث تيس (تهذيب النووي ص ٣٥٨) .

كذلك يدأب المسلم على الاقتداء بالصحابة والتحلي بصفاتهم ، وسجايهم هي مما يحتذيه المؤمن الصادق (جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر النمري — القاهرة طبعة المحمدي سنة ١٣٣٦ هـ . ص ١٥٧) ، ففي هذا كل السنة . والتصور الديني

لسيرة الرسول يبين أن النبي لم تغب عنه الفكرة بأن أبسط تفصيلات سلوكه في المسائل التعمدية سوف تُعد سنة فيما بعد ، ولهذا كان يهمل أحيانا وضعا من الأوضاع لكيلا يجعل المؤمنين منه سنة : (ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ١٣١) .

ومن الغريب أن محمداً لم يُنظر إليه في العصور الإسلامية الأولى كأنموذج أخلاقي ، وقد كتبت مؤلفات كثيرة في هذا الموضوع . والفقيه القرطبي أبو عبد الله بن حزم (المتوفى عام ٤٥٦ هـ / ١٠٦٩ م) ، المعروف باستمساكه الشديد بالسنن الشرعية والاعتقادية ، قد تلخص هذا المطلب الخلقى في بحث أسماء : الأخلاق والسير في مداواة النفوس » . وهو كتاب جدير بأن نشير إليه لأن المؤلف أضاف إليه بعض الاعترافات : « من أراد خير الآخرة وحكمة الدنيا وعدل السيرة والاحتواء على محاسن الأخلاق كلها واستحقاق الفضائل بأسرها فليقتد بمحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وليستعمل أخلاقه وسيره ما أمكنه . أعاننا الله على الاتساء به بمنه آمين » . (القاهرة سنة ١٩٠٨ طبعة المحمضانى ص ٢١) .

وقد ذهب بعض الكتاب إلى أبعد من هذا . وهذه النقطة ، مع أنها تتصل بطائفة من الأفكار ، ستعالج في موضع تال ، غير أننا نبادر بأن نزيد عليها ما نضيفه لهذا البحث : وهو أنه عندما يبلغ التطور الخلقى للإسلام درجة سامية رفيعة وذلك بتأثير الحركة الصوفية (الفصل ٤) سينحصر المثل الأعلى الخلقى المنشود في الدأب على أن تكون الصفات الإلهية أساساً للسلوك العملى في الحياة ، أى « التخلق بأخلاق الله » .

[انظر أيضاً *la-halâkh akhar middow chel haqqâdoch b.h.* (سفر التثنية

٤٩ طبعة فريدمان ١٨٥ ، ١٦) .]

وسبق أن اقترح الصوفى القديم (أبو الحسين النورى) نفس هذه الغاية الخلقية (تذكرة الأولياء للمطار طبعة ر . ا . نيكلسون لندن سنة ١٩٠٧ ج ٢ ص ٥٥) .

ولسكى يدعو ابن عربى إلى الفضيلة التى يقصرها على أن يفعل الإنسان الخير لأعدائه يبنى دعوته على الاقتداء بالله (مجلة الجمعية الآسيوية الملكية سنة ١٩٠٦ ص ٨١٩) . وأخرج الغزالى في مقدمة كتابه « فائحة العلوم » (القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ)

التعبير التالى على شكل حديث : « التخلق بأخلاق الله » . وهو بتأثير نظريته الصوفية للدين صاغ المبدأ التالى مُلخّصاً بذلك أدوار النمو والتطور الطويلة السابقة وهو : « أن كمال العبد وسعادته هو فى التخلق بأخلاق الله تعالى والتجلى بمعانى صفاته وأسمائه » . ويدو أنه يقصد بهذا التعمق فى معانى أسماء الله الحسنى . « والمقصد الأسنى » (القاهرة مطبعة التقدم سنة ١٣٢٢ هـ ص ٢٣ وما بعدها) .

وإن ما كتبه إسماعيل الفارابى (حوالى سنة ١٤٨٥ م) فى هذا الموضوع فى شرحه : « للشجرة المرضية فى بعض الرسائل الفارابية » (طبعة هورتن Horten مجلة الآثار الأثورية م ٣٠ ص ٣٥٠) ليس سوى صورة من آراء الغزالى ، ومع ذلك فهذه التصوير المثل الأعلى الخلقى سيتأثر عند الصوفية بالفكرة الأفلاطونية التى ترى أن التخلص المنشود من الطبيعة الجثمانية ينحصر فى التشبه بالله فى حدود الإمكان (تبتيت Théétète ١٤٦ ب جمهورية ١٦١٣) : وإن الفلاسفة العرب الذين تأثروا بالمؤلفات اليونانية التالية قد وضعوا للفلسفة غاية عملية هى « التشبه بالخالق عز وجل فى حدود الطاقة البشرية » (مباحث فلسفة الفارابى) طبعة (ف . ديتريشى . ليدن سنة ١٨٩٠ ص ٥٣) وترد كثيراً فى كتابات « إخوان الصفا » ومع ذلك فالصوفية تتقدم خطوة أخرى فى تعريفها « لغاية الغايات » summum bonum (انظر فيما يلى الفصل الرابع نهاية الفقرة ٦) .

(٢٣) انظر^(١) Oriens Christianus سنة ١٩٠٢ ص ٣٩٢ .

(٢٤) البخارى كتاب التوحيد رقم ١٥ ، ٢٢ ، ٢٨ ، ٥٥ . وهذا الحديث هو مما اشتهد به (ج . بارت) (Mélanges Berliner — فرنكفورت على المين سنة ١٩٠٣ ص ٢٨ رقم ٦) فى مختصر شامل عن العناصر « المدراسية » midraschiques فى الحديث الإسلامى .

(٢٥) بعض المفسرين يجعل معناها شبيهاً بمعنى الآية ١٤ من سورة الرعد :

« وهو شديد الحال » . انظر أمانى القالى طبعة بولاق سنة ١٣٢٤ هـ ج ٢ ص ٢٧٢^(٢) .

(١) الشرق المسيحى .

(٢) فى هذا الموضع : وحدثنا أبو بكر عن أنى حاتم عن ابن الأثرم عن أبي عبيدة قال : معنى قوله عز وجل « وهو شديد الحال » شديد المكر والعقوبة ؟ وبلى هذا استشهادات مختلفة من الشعر .

(٢٦) انظر أيضاً: (هولفيلد ريهم) *Hupfeld-Riehm, Commentaire du ps. 18*

ص ١٨ .

(٢٧) وبهذا التخريج تُفسَّر الجملة المألوفة: « الله يخون الخائن » . وانظر أيضاً عبارة وردت في ابن سعد ج ٨ ص ١٦٧: « خدعتني خدعها الله » : والآية ١٤١ من سورة النساء^(١) . وينسب إلى معاوية في خطبته التي توعدها فيها أهل العراق على ثورانهم قوله: « وإن الله ذو سطوات ونقات يكر بمن مكر به » تاريخ الطبري طبعة ليدن ج ١ ص ٢٩١٣ .

وإذا كان « المكر والكيد » المنسوبان لله لا يُقصد بهما سوى أن الله يُحبط كيد خصومه ، فإن عبارة مكر الله لم يحل حائل دون انتقالها من القرآن إلى اللغة العادبة المألوفة في الأدعية ، ومن البين أن هذا الانتقال يقصد به إيداعها في صيغ لا يمكن أن تتفق مع هذا التفسير . ومن الأدعية الأثيرة المستحبة كثيراً عند المسلمين الدعاء : « نعوذ بالله من مكر الله » . وفي كتاب « الروض الفائق في المواعظ والرفائق » للشيخ الحريفيش ما يشبه صيغة مثل هذا الدعاء حينما يطلب العون من الله ضد الله : أعوذ بك منك (القاهرة سنة ١٣١٠ هـ ص ١٠ ، ص ١٣) انظر أيضاً « تذكرة الأولياء » للعطار ج ٢ ص ٨٠ . كذا عبارة « منك إليك » في (٢) *Z. D. M. G.* م ٤٨ ص ٩٨ .

ومن أذكار النبي التي يستحب للمسلم تلاوتها الدعاء التالي : « رب أعني ولا تعن علي ، وانصرني ولا تنصر علي ، وامكر لي ولا تمكر علي » (« الأذكار » للنووي — القاهرة سنة ١٣١٢ هجرية ص ١٧٥ . وكما ورد أيضاً في صحيح الترمذي ج ٢ ص ٢٧٢) . وتوجد أيضاً هذه الصيغة أكثر وضوحاً في مجموعة أدعية شيعية اسمها : « صحيفة كاملة » (انظر مجموعة نولده الآنفه الذكر ص ٣١٤ من أسفل) ص ٣٣ : « وكِدْ لنا ولا تسكد علينا ، وامكر لنا ولا تمكر بنا » . وقارن ما ذكره بالعبارة التالية . قال عمر رضي الله عنه : لو أن رجلي الواحدة داخل الجنة والأخرى

(١) يريد قوله تعالى : (إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم) .

(٢) مجلة المستشرقين الألمانية .

خارجها ما أمنتُ مكر الله » . (طبقات الشافعية للسبكي ج ٣ ص ٥٦ من أسفل) .
انظر أيضاً تذكرة الأولياء للعطار ج ٢ ص ١٧٨ . والسمعون أنفسهم لا يفهمون من
هذه التعميرات سوى دلالتها على شدة عقاب الله وصرامته .

(٢٨) انظر على الأخص ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ٣١ (١) .

(٢٩) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٢٦ .

(٣٠) من هذه الوجهة نظر (ليونى كايثانى) فى كتابه (« حوليات الإسلام »
ج ٢ فى مواضع متفرقة) للحروب الإسلامية الأولى .

(٣١) انظر « لا مانس » « دراسات عن حكم الخليفة الأموى معاوية الأول »
ج ١ ص ٤٢٢ (فى مجموعة الكلية الشرقية بجامعة القديس يوسف ج ٣ ص ٢٨٦ سنة
١٩٠٨) ؛ حيث لا يأخذ فيه بالنظرية الإسلامية القديمة ، وهى أن الإسلام ديانة عالمية .

(٣٢) إني فى هذا متفق مع رأى نولدكه فيما يتعلق بكتاب كايثانى W. Z. K. M.
م ٢١ ص ٣٠٧ سنة ١٩٠٧ . ويعلق نولدكه أهمية كبرى على الآيات القرآنية المنزلة
بمكة والى تمثيل النبى رسولا ونذيراً بعث « كافة للناس » .

(٣٣) أى إنه بعث للعرب والعجم (دراسات إسلامية) ج ١ ص ٢٦٩ . غير
أن مجاهداً أحد متقدمى المفسرين يذكر أن كلمة « أحره » تشير إلى الناس « وأسوده »
تشير إلى الجن (مسند أحمد ج ٥ ص ١٤٥ من أسفل) .

(٣٤) يفرد الحديث الإسلامى لهذه العالمية ميداناً يتخطى الإنسانية ذاتها ؟ فلا
يشمل الجن فحسب ، وإنما يشمل الملائكة أيضاً بوجه من الوجوه . وقد أورد ابن
حجر الهيئى فى كتابه « الفتاوى الحديثية » (القاهرة سنة ١٣٠٧ هـ ص ١١٤ وما
بعدها) بحثاً مفصلاً للآراء الإسلامية فى هذه المسألة (٢) .

(١) يريد : مكر رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد بالمشركين ، وكان ذلك أول يوم
مكر فيه .

(٢) جاء فى هذا الموضع : (وخبر مسلم ، الذى لا نزاع فى صحته صريح ، فى ذلك وهو قوله
صلى الله عليه وسلم : وأرسلت إلى الخلق كافة ، فهو صلى الله عليه وسلم أرسل إلى جميع
المخلوقات ، حتى الجمادات ، بأن ركب فيها فهم وعقل مخصوص حتى عرفته وآمنت به .

(٣٥) ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ٨٣^(١).

(٣٦) وأياً ما يكن الحكم الذى يمكن أن يكون للقيمة الأدبية للقرآن ، فإن مما لا جدال فيه فى رأى الخالى من التعصب ، أن الذين اشتغلوا فى عهد الخليفين أبى بكر وعثمان بكتابة القرآن قد قاموا بعملهم أحياناً على صورة غير مرضية .

إن أقدم السور المسكية المتميزة بقصرها ، والتي سبق أن اتخذها النبى نصوصاً تعبدية (تنلى فى الصلاة ، وذلك قبل هجرته إلى المدينة ، والتي تؤلف كل مقطوعة منها جزءاً كاملاً من التزويل ، كانت بسبب إيجازها أقل تعرضاً للتصحيف عند جمعها وكتابتها .

أما بقية سور الكتاب ، وخاصة فى بعض السور المدنية ، فيتجلى فيها عدم النظام والارتباط ، ذلك ما سبب كثيراً من المتاعب وأقام عديد الصعاب فى وجه المفسرين فى العصور التالية ، الذين كان عليهم أن ينظروا لترتيب السور والآيات على اعتبار أنه ترتيب أساسى ونظام جوهرى لا يمكن أن يمس .

ولو تحقق فى وقت من الأوقات وفاقاً لرغبة (رودلف جيير) (جوتنجن Gel Anz سنة ١٩٠٩ ص ٥١) التى أفصح عنها حديثاً ، ونوّه بمسئس الحاجة لها وهى أن تنشر طبعة للقرآن « انتقادية حقاً ومتضمنة استيفاءً كاملاً وتعجيصاً وافياً للتسأج العلمية » ، ينبغى أن تغير مواضع بعض الآيات المتقطعة من سياقها الأول وعدم إبقاء التنقيحات والتحشيات المختلفة (انظر أيضاً « أوجست فيشر » فى مجموعة نولده ص ٣٣ وما بعدها) وإن حقيقة التغيرات التى حدثت أثناء جمع القرآن وتحريره قد أوضحتها نولده جيداً فى البحث الذى أفرده عن ترتيب بعض السور فى كتابه (تاريخ القرآن) (الطبعة الأولى ض ٧٠ : ١٤٠ ، الثانية ص ٨٧ : ٢٣٤) .

وعندما نفترض وجود زيادات لا مبرر لها يكون من اليسور أن نصل أحياناً إلى أن نحل بسهولة كثيراً من مصاعب فهمنا للمتن ؛ وأرغب فى تقريب هذا بمثال :

(١) فيه : أخبرنى عبد الرحمن بن أبى ليل فى قوله : (وأناهم فتناً قريباً) قال خير ؛ (وأخرى لم تقدرُوا عليها قد أحاط الله بها) ، قال فارس والروم .

في السورة الرابعة والعشرين (النور) من الآية ٢٦ نجد بيان الطريقة التي يؤدي بها المسلمون الصالحون الزيارة ؛ التي ينبغي أن يستأذنوا لها ، وأن يحيو أهل المنزل ، وأن يسلكوا مسلكاً خاصاً مع النساء والأطفال . والأحكام المتعلقة بهذه الظروف قد أصبحت مضطربة بسبب اعتراض استطرادات خارجة عن الموضوع الأصلي ، وذلك في الآيات ٣٢ - ٣٤ - ثم ما بين ٣٥ - ٥٦ ، وهي لا تتصل بالفكرة الأصلية إلا من بعيد (انظر نولدكه وشولي ص ٢١١)^(١) .

وأخيراً في الآية ٥٧ نعود لموضوع الاستئذان في الزيارة حتى الآية ٥٩ . ثم يرد في الآية ٦١ : « لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْعَرِيسِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتْكُمْ مَفَاتِحُهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً ، فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً » .

فالنبي يأذن هنا للمؤمنين بحرية الجلوس على موائد ذويهم وأقربائهم ، بل يأذن لهم بقبول ضيافة قريبهم ، فيتبادر إلى الذهن أول وهلة أن الكلمات الأولى في الآية الستين التي تزيد في هذه الإباحة فتشمل العميان والعرج والمرضى لا تلتئم كثيراً مع السياق الطبيعي لبيان الفكرة وتفصيلها .

وقد عالج أحد الباحثين موضوع (الطب في القرآن) فاعتمد بصورة جدية هذه العبارة المنزعة من مكانها الأصلي وصاغ لدخضها هذا النقد : وهو « أنه إذا كان وجود جماعة العميان والعرج لا يسبب شيئاً من المضايقة عند تناول الطعام ، فإن أكلة واحدة مع أحد المرضى يمكن أن تكون خطرة على الصحة ، وأن النبي كان يحسن

(١) قال البضاوي : الذي استشهد به المؤلف في آخر هذا القسم ، في الآية رقم ٥٩ (رجوع إلى تنصيص الأحكام السابقة بعد الفراغ من الإعميات الدالة على وجوب الطاعة فيها سلف من الأحكام وغيرها ، والوعد عليها والوعيد على الإعراض عنها . ثم الاستطراد ، الذي يعنيه المؤلف ويبر عليه افتراض زيادات في القرآن الكريم ، فمن من فنون البلاغة العربية ، فكان عليه أن يرجع إلى هذا الفن قبل أن يحكم ذوقه ولغته .

به ألا يقاوم الاشتراز الذي تحدّثه مثل هذه المشاركة » [(أوبتر) opitz « الطب في القرآن » شتوتجرت سنة ١٩٠٦ ص ٦٣] .

غير أن فحماً أعمق من هذا يثبت لنا أن هذه القطعة الغريبة عن سياق الفكرة وبسطها قد نقلت من مجموعة أخرى من الحكم والتعاليم ، إذ هي تنطبق في الأصل لا على مشاركة الإنسان في تناول الطعام في غير منزله ، ولكن تنطبق على الاشتراك في الغزوات عندما كان الإسلام في بدايته .

إن النبي في سورة الفتح من الآية ١١ إلى ١٦ يغلظ القول ويعنف « المخلفين من الأعراب » الذين لم يشتركوا في الغزوة السابقة ، وينذرهم بعقاب صارم من ربهم ثم يضيف الآية ١٧ : « ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج » ، وهي كنص الآية ٦١ في سورة النور : أى أن تخلف هؤلاء الأشخاص أو غيرهم ممن يعوقهم عائق قهري يقبل عذرهم . فهذه الجملة قد أدخلت في هذا السياق الآخر الذي كانت غريبة عنه ، وقد أثرت أثراً واضحاً في تحرير الآية التي لا يمكن إعادة بدايتها الأصلية على وجه الدقة .

وقد حاول بعض المفسرين المسلمين أنفسهم — حقيقة دون أن يفترضوا وقوع مثل هذه التحشية — أن يشرحوا هذه الكلمات تبعاً لمعناها الظاهر ، وهو بيان العذر في جانب القوم المأجزين جثائياً عن الاشتراك في الحرب ولكنهم اضطروا للاعتراف أن هذا التفسير غير مقبول ، لأن الجملة المشتبه فيها إن أخذت بهذا المعنى ، فهي لاتلائم « ما قبله وما بعده » (البيضاوى طبعة فايشر ج ٢ ص ٣١^(١))

(١) يكفي في الرد على كل ما أثاره المؤلف هنا من شبهات أن نقرر أن هؤلاء الضعفاء كانوا يتخرجون من مؤاكلة الأنحاء يخشون من استفزازهم ؛ وكانوا كذلك يتخرجون من دخول بيوت المجاهدين في غيبتهم مم أنه أدنوا لهم في دخولها ، فرفت الآية (٦١) الحرج عنهم في الحالين جميعاً ؛ ولا شك أن كلا التفسيرين ملائم لما قبله ولما بعده ، وكلاهما أثبتته البيضاوى . كان الإنصاف إذاً يقتضي على المؤلف أن يعرضهما معاً ، لكنه اختار معنى آخر مردوداً هنا (وهو الترخيص لهؤلاء الضعفاء في التعمد عن الجهاد) ليبنى عليه افراضه الخيالي ، وهو أن هذه القطعة قد نقلت من سورة الفتح ، ولا صحة له إلا تشابه اللفظين .

حواشي القسم الثاني

تطور الفقه

(١) « الديانات القومية والديانات العالمية » لأبراهام كونن (محاضرات هبرت سنة ١٨٨٢) ص ٢٩٣ .

(٢) انظر مثلاً ابن سعد ج ٤ ق ٣ ص ٧٦^(١) . وتوجد الأحاديث والروايات المأثورة عن مقادير الزكاة في « دراسات إسلامية » ج ٢ ص ٥٠٣ . وفيما خلا هذا البيان بمقادير الزكاة tariff تسلم الجبابة (المصدقون) تعليمات مكتوبة ذات طابع عملي ، تتعلق بالتدابير التي تستخدم عند التطبيق . المصدر نفسه ج ٦ ص ٤٥^(٢) .

(٣) « لم يكن العرب في العصور الإسلامية الأولى متعصبين ، بل اختلفوا مع الساميين المسيحيين وكادوا يتآخون معهم ، ولما اعتنق هؤلاء الإسلام حدث عقب ذلك مباشرة أن أدخلوا في الديانة الجديدة هذه الصلابة والعداء الأعمى الذي ناهضوا به مذهب بيزنطة مما ساعد من قبل على اضمحلال المسيحية الشرقية » . الدراسة التاريخية للإسلام « الليوني كايثاني (برلين سنة ١٩٠٨ مكاتبة للمؤتمر التاريخي الدولي ببرلين) ص ٩ .

(٤) انظر تطبيق عمر لهذا المبدأ إزاء عبده المسيحي : ابن سعد ج ٦ ص ١١٠^(٣) .

(١) في هذا الموضع : « وكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم للعلاء كتاباً فيه فرائض الصدقة ، في الإبل والبقر والغنم والثمار والأموال ، يصدقهم على ذلك ، وأمره أن يأخذ الصدقة من أغنيائهم فيردها على فقرائهم » .

(٢) لقد جاء في هذا الموضع « عن سويد بن غفلة ، قال : أتانا مصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذت بيده فقرأت في عهده ؛ فإذا فيه ألا يفرق بين مجتمع ، ولا يجمع بين متفرق ، فأناؤه رجل بناقطة عظيمة مملوءة ، فأبى أن يأخذها ، ثم قال : أي سماء تظلي وأى أرض تقاني إن أنيت رسول الله وقد أخذت خيار لإبل امرئ مسلم » !

(٣) عن أسف ، قال : « كنت مملوكاً لعمر بن الخطاب وأنا نصراني ، فسكان يعرض علي الإسلام ويقولون إنك لو أسلمت استعنت بك على أمانتي ، فإنه لا يحل لي أن أستعين بك على أمانة المسلمين ولست على دينهم ، فأبيت عليه ، فقال : لا إكراه في الدين . فلما حضرته الوفاة أعتقني وأنا نصراني ، وقال : اذهب حيث شئت » .

ولا ينسب إلى النبي أنه حل أحداً على اعتناق الإسلام ، المصدر نفسه ص ٣٠ (١) .
 (٥) نقلاً عن « تراجم الحكماء » للقفطي طبعة « لِبَرْت » ص ٣١٩ . اضطرب
 موسى بن ميمون قبيل مغادرته لوطنه الأندلس أن يتظاهر هنالك باعتناق الإسلام ،
 ولكنه ضويق في مصر حيث كان على رأس اليهودية ، فقد ابتلى في آخر زمانه برجل
 من الأندلس فقيه يدعى « بأبي العرب » بن معيشة ، وصل إلى مصر واجتمع به
 وحاققه على إسلامه بالأندلس ، وشنع عليه ورام أذاه ، فثمه عنه عبد الرحيم بن علي
 الشهير باسم القاضي الفاضل ، وقال : « رجل مكروه لا يصح إسلامه شرعاً » ، ولذا
 لم يتيسر إثارة مسألة الردة .

وقد أفتى مفتي القسطنطينية بهذا الحكم نفسه حوالي نهاية القرن السابع عشر
 الميلادي في قضية الأمير الماروني يونس الذي أرغمه والي طرابلس الشام على اعتناق
 الإسلام ، ثم عاد جهرة إلى عقيدته المسيحية ، فأوضح المفتي الرأي القائل بأن الاعتراف
 بالإسلام إذا كان مبنياً على العنف والإكراه فهو باطل وغير صحيح ، وقد صادق
 السلطان على هذه الفتوى .

وكتب بطريق أنطاكية المعاصر ستييفانوس بتروس Stephanus Petrus
 في هذا الصدد في منشور له : أن يونس هذا عني بأن يبعث عن طريق سلطان الترك
 العظيم بالرسائل وأحكام القضاة التي أكدت أن الارتداد عن الدين الذي أكرهه على
 اعتناقه باطل ولا قيمة له (رحلة إلى سوريا وجبل لبنان لـ « دي لاروك » باريس
 سنة ١٧٢٢ ج ٢ ص ٢٧٠ — ٢٧١) . انظر أيضاً كتاب « الإصلاحات السياسية
 والشرعية والاجتماعية المقترحة في الإمبراطورية العثمانية » لمولوى سراج علي —
 بومباي سنة ١٨٨٣ وذلك في موضوع معاملة المرتدين في الإسلام : ص ٥٠ : ٥٨ .

(٦) الواقدي طبعة قلهوَزِن (لمحات وتمهيد) ج ٤ متن ٧٧ .

(٧) كتاب فتوح البلدان للبلاذري طبعة دي غويه ص ٧١ .

(١) عن بجم بن عتاب بن شمير عن أبيه قال : « قلت للنبي صلى الله عليه وسلم يا رسول الله
 إن لي أبا شيخاً كبيراً وإخوة ، فأذهب إليهم ، فمضى أن يسلموا فأتيك بهم ؛ قال : إن هم أسلموا
 فهو خير لهم ، وإن هم أقاموا فالإسلام واسم أو عريض » .

(٨) انظر « مذكرة في فتح سوريا » (الطبعة الثانية) لدى غويه (ليدن
سنة ١٩٠٠) ص ١٠٦ ، ١٤٧ .

(٩) للوقوف على أبحاث تتصل بهذه النقطة ونقد قيمتها انظر حوليات
الإسلام لكاتباني ج ٣ ص ٣٨١ ، ٩٥٦ - ٥٩ .

(١٠) مثلاً إذا كان المسلمون حقاً بُعيد فتحهم للشام قد فرضوا على المسيحيين
أن لا يُسمعوهم نواقيسهم فالقصة التي رواها ابن قتيبة في كتابه « عيون الأخبار »
(طبعة بروكلمان ص ١٣٨) عن الخليفة معاوية تصبح مستحيلة ؛ لقد زعم فيها أن
ضجيج هذه النواقيس كان يقضّ الخليفة الكهل في نومه ، فأرسل رسولا إلى بزنطة
ليبطلها . أما عن تشييد الكنائس فانظر مجلة المستشرقين الألمانين م ٣٨ ص ٦٧٤ .

(١١) تاريخ الطبري ج ١ ص ٢٩٢٢ . لقد نها عمر عن إرهاب الأهالي
الخاضعين للخراج (أهل الذمة) ، وأنكر إيقال عاتقهم . وروى عن النبي أنه قال :
« من آذى ذمياً فأنا خصمه » ، ومن كنتُ خصمهُ خصمتهُ يومَ القيامةِ »
تاريخ اليعقوبي طبعة هوتسا ج ٢ ص ١٦٨ انظر أيضاً التعليمات المطاة لعامل حمص
(ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ١٤)^(١) .

(١٢) فتوح البلدان للبلاذري ص ١٦٢ . وإن عبارات كهذه جالت بلا شك
في ذهن شيخ الإسلام جمال الدين عندما أوضح المساواة بين الأديان في الدستور
التركي الجديد ؛ إذ قال لمراسل جريدة الدلي نيوز (٨ أغسطس سنة ١٩٠٨) :
« لكم أن تثقوا بأن الدستور إذا كان حراً فالإسلام أعظم منه حرية وأوسع ديمقراطية » .

غير أن شعور التمصب نحو الكفرة قد خلق روايات عن النبي - وسنستشهد
ليبان ذلك فيما بعد بمثال - تشجّع أخذ غير المسلمين بالشدة ومحافاتهم ، وما ورد
منها عن النبي في النهي عن تحية الكفار والرد عليهم بعبارات ذات تورات
مبهمة قد وثقه المسلمون واعتمدوه ، بل ورد في كتب الأحاديث الصحيحة .

(١) حدثنا سعيد بن عبد الرحمن الجمحي قال : « لما مات عياض بن غنم ولي عمر بن الخطاب
سعيد بن عامر بن جذيم عمه ، وكان على حمص وما يليها من الشام ؛ وكتب إليه كتاباً يوصيه فيه
بتقوى الله والحد في أمر الله والقيام بالحق الذي يجب عليه ، ويأمره بوضع المراج والرفق بالرعية » .

(البخارى : كتاب الجهاد رقم ٩٧ ، وباب الاستئذان رقم ٢٢ ؛ وباب الدعوات رقم ٦٧)^(١)

انظر أيضاً ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ٧١ ؛ وكذا ج ٥ ص ٣٩٣ ، غير أنا مهما قلّينا الموضوع على وجوهه ، لا نستطيع أن نوفق بين هذا التعصب وروح الإسلام التى يشهد بها ما أورده ابن سعد ج ٥ ص ٣٦٣ ، ج ٦ ص ٢٠٣^(٢) .

ومن هذا القليل توجد أحاديث أخرى لم تعتمد لأنها من الأحاديث الموضوعية ، كالذى أورده ابن حجر الميمنى فى كتابه الفتاوى الحديثية (القاهرة سنة ١٣٠٧ ص ١١٨) كحديث موضوع لا أصل : « من بشَّ فى وجه ذى فكاكاً لكزنى فى جنبي » . وما أورده الذهبي فى ميزان الاعتدال (طبعة لكتنو سنة ١٣٠١ ج ٢ ص ٣٣٢ : « استقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم جبرائيل فناوله يده فلم يصاحه ، قال يا جبرائيل ما منكم أن تأخذ بيدي ؟ قال إنك مسست يد يهودى ، فتوضأ نبي الله وناوله يده فتناولها » .

وهناك مثال أشد وضوحاً ورد فى نفس الجزء ص ٢٧٥ وأثبتته الذهبي على اعتبار أنه « خبر باطل » : « من شارك ذمياً فتواضع له ، إذا كان يوم القيامة ضُرب بينهما وادٍ من نار ، فليل للمسلم : خُض إلى ذلك الجانب حتى تحاسب شريكك » . وفى الحق أن عقود الارتباط والاشتراك بين المسلمين واليهود كانت مقوفاً فى العصر الذى ظهر فيه هذا الحديث ، وإن ما ينشأ عن هذه العقود من علاقات يؤلف الفكرة الغالبة فى الأبحاث الشرعية لدى متكلمي اليهود (انظر كتاب *Geonica* للويس جينزبرج — نيويورك سنة ١٩٠٩ ج ٢ ص ١٨٦) وهذا الحديث المتعصب

(١) فى هذا الموضع أن عائشة رضى الله عنها قالت : (كانت اليهود يسلمون على النبي صلى الله عليه وسلم تقول : السام عليك ، ففضت عائشة إلى قولهم فقالت : عليكم السام واللعنة ، فقال النبي مهلاً يا عائشة ! إن الله يحب الرقيق فى الأمر كله ، فقالت يا نبي الله ، أو لم تسمع ما يقولون ؟ قال أو لم تسمى أنى أرد ذلك عليهم فأقول عليكم) .

(٢) فيه أن سناناً بن حبيب السامى قال : (خرجت مع عبد الرحمن بن الأسود إلى القنطرة ، فكان لا يمر على يهودى ولا على نصرانى إلا سلم عليه ؛ فقلت له تسلم على هؤلاء وهم أهل الشرك ! فقال إن السلام سياء المسلم ، فأجبت أن يعطوا أنى مسلم) .

يقصد به — من وجهة النظر الإسلامية — التحذير من مثل هذه الارتباطات في الأعمال المادية .

فكل اتجاه أوميل بدّعم تدعياً قوياً على هيئة أحاديث منسوبة للنبي . وإن طائفة كالحنابلة ، الذين يتجردون من عناصر التسامح الاجتماعي حتى إزاء المسلمين المخالفين لهم في الرأي ، (مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ١٢ وما بعدها) ليسوا بطبيعة الحال أقل شدة وجفاء نحو أصحاب النحل الأخرى من معتنقي الديانات الأجنبية وهم يُقرون راغبين مختارين الأحاديث الحاملة على التعصب والحقد ، عاملين بذلك على تقويض أركان مبادئ التسامح .

غير أنه مما يسترعى الانتباه أنه يُنسب للإمام أحمد بن حنبل أنه أنكر — وأتباعه هم الذين ينسبون له هذه الفكرة — صحة الحديث المشهور : « من أذى ذمياً فكأنما أذاني » (طبقات الشافعية للسبكي ج ١ ص ٢٦٨) . ولكن المبدأ السائد في الإسلام كان ينبذ دائماً مثل هذه التعاليم والنزعات ، كما أنه كان يرفض ما يعتمد عليه أصحابها من وثائق وأسانيد .

(١٣) پورتر : خمس سنوات بدمشق ، الطبعة الثانية (لندرة سنة ١٨٧٠) ، ص ٢٣٥ .

(١٤) مثلاً مسألة ما إذا كان مباحاً نقل جثة الميت من مكان الوفاة إلى مكان آخر ، التي أحلها الزهري مستشهداً بالسابقة التالية : . . . سئل ابن شهاب : هل يكره أن يُحمل الميت من قرية إلى قرية ، فقال : « قد يُحمل سعد بن أبي وقاص من العقيق إلى المدينة » . ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١٠٤ - ١٠٥ .

(١٥) مجلة المستشرقين الألمانية م ٦١ ص ٨٦٣ وما بعدها .

(١٦) من قطعة مهمة عن فكرة السنّة ، وردت في ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٣٥^(١) ، يستنتج أنه في القرن الأول كان لا يزال يوجد أنصار للفكرة القائلة

(١) يشير إلى ما رواه ابن سعد ، عن صالح بن كيسان ، قال : « اجتمعت أنا والزهري ، ونحن نطلب العلم ، فكتبنا نكتب السنن . قال وكتبنا ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال ثم قال نكتب ما جاء عن الصحابة فإنه سنة ، قال قلت إنه ليس بسنة فلا نكتبه ، قال فكتب ولم أكتب ، فأنجح وضيعت » .

بأنه لا يبعد سنة إلا ماصح عن النبي وليس ماصح عن الصحابة ، غير أن هذا التحديد لم يتسن له الذبوع فيما بعد .

(١٧) نهج البلاغة (مجموعة خطب منسوبة لعلى بن أبى طالب) ج ٢ ص ٧٥ (طبعة عهد عبده بيروت سنة ١٣٠٧) .

(١٨) « شقينشيدر » : « الترجمات العبرية فى العصور الوسطى » ص ٨٥٢ هـ ٤٣٥ . ولنفس المؤلف : مصادر عن الاختلافات والمناقشات « (قينا سنة ١٩٠٨ . تقارير وجلسات مجمع الفلسفة التاريخى العلمى م ١٥٥ ص ٥٨) وتوجد مراجع كثيرة شبيهة بهذا جمعها (ا . جالتييه) فى « فتوح الهندسا » (مذكرة المعهد الشرقى الفرنسى للآثار بالقاهرة م ٢٢ سنة ١٩٠٩ ص ٢٠ هـ ١) (انظر أيضاً « مجلة الأدب الشرقى » سنة ١٩١٢ ص ٢٥٤ ، ٤٤٩ . وأيضاً سنة ١٩١٣ ص ٢١٣) .

(١٩) نقلا عن ابن قيم الجوزية : « كتاب الروح » (حيدر آباد سنة ١٣١٨) ص ٢٩٤ (١) .

(٢٠) Bab. ساهدين ١٩١ فى النهاية .

(٢١) البخارى : كتاب الأدب رقم ١٨ .

(٢٢) البخارى : كتاب الأدب رقم ٢٤ ، ٢٥ .

(٢٣) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٦٨ .

(٢٤) مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية (القاهرة سنة ١٣٢٤) ج ٢ ص ٣٤٢ .

(٢٥) كما ورد فى الإصابة لابن حجر طبعة كلكتا ج ٢ ص ٣٩٦ : « كنا نمد الرباء على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الشرك الأصغر » .

(٢٦) الأربعون النووية . حديث رقم ٣٨ .

(١) نقل ابن الجوزى اختصام الروح والجسد بين يدي الله يوم الدين ، وكل منهما يلقى النجاة على الآخر ، وأخيراً يقول الله : (أخبراني عن أعمى ومقعّد دخلا حائطاً ؛ فقال المقعّد للأعمى : لاني أرى ثمراً ، فلو كانت لي رجلان لتناولت ؛ فقال الأعمى أنا أحملك على رقبتي ؛ فحمله فقال من الثمر ، فأكلا جميعاً ؛ فعلى من الذنب ؟ قالوا عليهما جميعاً ؛ فقال : فضيتا على أنفسكما) .

(٢٧) وقد فطن النقاد المسلمون أحياناً إلى الأخطاء التاريخية في الحديث ، ولكنهم إذا كانوا قد كرهوا رفض الأحاديث المعتمدة رسمياً بسبب ما يحول دون ذلك من عقبات جوهرية ؛ فقد وجدوا مع ذلك في سهولة طريقة لإقرارها واعتمادها ، وهي : أنه يجوز أن تنتبأ الأحاديث القديمة بالحوادث التالية وتسبق إلى الإخبار بوقوعها في المستقبل . ففي مسند أحمد بن حنبل أن امرأة تدعى « أم الدرداء » روت أن النبي رآها في الطريق فسألها من أين أنت ، فأجبت « من الحمام » . ولم يتردد ابن الجوزي الذي ألف كتاباً خاصاً في الأحاديث الموضوعة في أن يرفض رفضاً مطلقاً هذا الحديث والحكم الذي تضمنه ؟ لأنه لم تكن في هذا العصر حمامات بالمدينة . وللوقوف على الطريقة التي ينتهجها النقاد المسلمون الآخرون ، لكي يدعوا جانباً تدقيقاً كتدقيق ابن الجوزي ، انظر كتاب « القول المسدد في الذب عن السند » لابن حجر العسقلاني (حيدر آباد سنة ١٣١٩) ص ٤٦ .

(٢٨) تهود أورشلين « خجيصة » ١ : ٨ عند النهاية .

(٢٩) انظر أيضاً : دراسات إسلامية ج ٢ ص ٥٢ وما بعدها .

(٣٠) المحاسن والمساوي للبيهقي طبعة شولى ص ٣٩٢ = شبيهه الجاحظ طبعة فان فلوتن ص ١٨١ من أعلى .

(٣١) انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ٢ هامش .

(٣٢) للحكم على هذه العقلية تمد كلمة يحيى بن سعيد (المتوفى سنة ١٤٣هـ / ٧٦٠م) على جانب كبير من الأهمية : « عن يحيى بن سعيد قال : أهل العلم أهل توسعة . وما برج الفتون يختلفون فيحلل هذا ويحرم هذا ، فلا يعيب هذا على هذا ، ولا هذا على هذا . وإن المسألة ترد على أحدهم كالجيل فإذا فُتح له بابها قال ما أهون هذه » (تذكرة الحفاظ للذهبي ج ١ ص ١٢٤) . وإن كلمة يحيى بن سعيد شبيهة بكلمة « إلغاز ابن عزاربا » (ب . خجيصة — ٣) عن اختلاف الآراء في الشريعة اليهودية (مشيراً إلى « كوهل » ص ١٢) : « ولو أن هؤلاء يرون طاهراً ما يرام أولئك نجساً ، ويبيحون ما يحرمه أولئك ويرفضون ما يقرّونه . . . » (هذه الآراء المتضاربة) . على تباينها « قد وهبها الناس راع واحد » . « تكلم الله

بجميع هذه الكلمات » (سفر الخروج ٢٠ - ١) .

وكذلك فيما يتعلق خاصة بخلافات المدارس المختلفة المتعارضة ، كمدارس شتاييس وهليل ، التي جعلت من مبادئها أن « هذا وذاك (من المذاهب والآراء) هو كلام الله الحي » (ب عرويهين ١٣ ب) . أمام الخبر سيمون ابن يوخاي ، فيعد هذه الاختلافات المذهبية في الشريعة دليلاً على نسيان التوراة (سفر التثنية § ٤٨ طبعة فريدمان ٨٤ ب - ١١) .

(٣٣) نجد في عصر متأخر رأياً على جانب كبير من الأهمية لتاج الدين السبكي ذكره في كتابه معيد النعم ومبيد النقم . طبعة ميمرمان (لندرة سنة ١٩٠٨) ص ١٠٦ - ١٠٩^(١) : وهذا يعد في نفس الوقت دليلاً على أنه في عهد المؤلف ، وقد توفي سنة ٧٧١ هـ سنة ١٣٧٠ م ، كانت هذه العقلية المتمصبة هي الغالبة على فقهاء الشام ومصر .

(٣٤) عن هذا المبدأ انظر بحثي عن « الظاهرية : تعاليمها وتاريخها » ص ٩٤ وما بعدها . وقد كان الاختلاف في الفقه منذ نشوئه موضعاً للوم . ويستفاد هذا من خبر عن المأمون يتعلق بهذا الموضوع أورده طيفور في كتابه عن بغداد طبعة « كركر » ص ٦١ ، ومن قطعة على جانب كبير من الأهمية من رسالة للخليفة منسوبة إلى ابن

(١) يشير إلى هذه الجمل من كلام السبكي في كتابه المذكور : « ومنهم — يريد الفقهاء — من يأخذ في الفروع الحجة لبعض المذاهب ، ويركب الصعب والدليل في العصبية ، وهذا من سوء أخلاقهم ، ولقد رأيت في طوائف المذاهب من يبالغ في التعصب بحيث يعتنق بعضهم عن الصلاة خلف بعض ، إلى غير ذلك مما يستقبح ذكره ... وليت شعري ، لم لاتركوا أمر الفروع التي فيها العلماء على قولين : من قائل كل مجتهد مصيب ، ومن قائل : المجتهد واحد وليسكن الخطيء يؤجر ؛ واشتغلوا بالرد على أهل البدع والأهواء ! ... فقل لهؤلاء المتعصبين في الفروع ، ويحكم ! ذروا التعصب ، ودعوا عنكم هذه الأهوية ، ودافعوا عن دين الإسلام ... » .

« وأما تعصبكم في فروع الدين ، وحملكم الناس على مذهب واحد ، فهو الذي لا يقبله الله منكم ، ولا يحملكم عليه إلا محض التعصب والتعاسد ، ولو أن الشافعي وأبا حنيفة ومالكاً وأحمد أحياء يرزقون ، لشددوا النكير عليكم ، وتبرءوا منكم فيما تفعلون . فلعمري لا أحصى عدد من رأيتهم يشمر عن ساق الاجتهاد في الإنكار على شافعي يذبح ولا يسمي ، أو حنفي يأس ذكره ولا يتوضأ ، أو مالكي يصلي ولا يبسل ، أو حنبلي يقدم الجمعة على الزوال ، وهو يرى من العوام مالا يحصى عدده إلا الله تعالى يتركون الصلاة (التي جزء من تركها عند الشافعي ومالك وأحمد ضرب المنق) ولا ينكرونها عليه ... » .

المقفع (مجلة المقتبس العربية ج ٣ ص ٢٣٠ - رسائل البلغاء القاهرة سنة ١٩٠٨ ص ٥٤^(١) .

(٣٥) ميزان الاعتدال للذهبي ج ٢ ص ٣٧٠^(٢) .

(٣٦) خلاصة الأثر في القرن الحادى عشر لهجى (القاهرة سنة ١٢٨٤ هـ) ج ١ ص ٤٨ : إبراهيم بن مسلم الصمادى (توفى سنة ١٦٦٢ م)^(٣) .

(٣٧) مثلاً فى تاريخ دمشق لابن القلانسى طبعة أميدروز ص ٣١١ (ابتداءً من القرن السادس الهجرى) : والقاضى الذى ذكره المؤلف وساقه كمثل كان يصدر فتاوى مبنية على المذهبين الحنفى والحنبل . وقارن بين هذا وبين لقب شائع هو « مفتى الفرق » أى مفتى الأحزاب المختلفة ، وهو يستطيع أن يفتى لكل حزب فتاوى مبنية على مذهبه .

(٣٨) كنز العمال ج ٦ ص ٢٣٣ رقم ٤١٥٧ من مسند أحمد .

(٣٩) « إن إجماعهم لا يكون إلا معصوماً » ؛ « فإجماعهم معصوم » .
(مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ج ١ ص ١٧ ، ص ٨٢) . ولفظ « معصوم » مرادف تقريباً لكلمة infallible ، ويستعمل هذا اللفظ ذاته عند الكلام على عصمة النبى وعصمة الأئمة (انظر القسم الخامس -- ١٠) .

(١) هذه القطعة هى : « وما ينظر أمير المؤمنين فيه ، من أمر هذين المصرين وغيرهما من الأمصار والنواحي ، اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التى قد بلغ اختلافها أمراً عظيماً : فى الدماء والفروج والأموال ؛ فيستحل الدم والفرج بالحيرة ، وما يحرم باليكوفة ؛ ويكون مثل ذلك الاختلاف فى جوف الكعبة : فيستحل فى ناحية ما يحرم فى ناحية أخرى ؛ غير أنه على كثرة ألوانه نافذ على المسلمين فى دماهم وحرهم ، يقضى به قضاء جائز أمرهم وحكمهم . مع أنه ليس مما ينظر فى ذلك من أهل العراق وأهل الحجاز فربى إلاقداج بهم العجب بما فى أيديهم ، والاستخفاف بمن سواهم ، فأقبحهم ذلك فى الأمور التى يشنع بها من سمعها من ذوى الألباب » .
(٢) لقد جاء فيه : « محمد بن محمد بن خلف ، أبو بكر البندبجي حنفى الفقيه ؛ تحنبل ثم تحنف ثم تشفع ، فلذا لقب حنفى . ولد سنة ٤٥٢ وتوفى سنة ٥٣٠ هـ » .

(٣) جاء فى هذا الموضع عن إبراهيم المذكور : « ... كان من سادات الصوفية بدمشق وكبرائهم ... وكان يدعو الله تعالى أن يرزقه أربعة أولاد ، ليسكون كل واحد منهم على مذهب من المذاهب الأربعة ؛ فولد له أربعة أولاد ، وهم : مسلم وكان مالسكياً ، وعبد الله وكان حنبلياً ، وموسى وكان شافعيّاً ، ومحمد وكان حنفياً ، وتوفى سنة ١٠٧٣ هـ » .

(٤٠) «ونصلية» ترجمها ! . بالر We will make him reach hell على اعتبار أن الصيغة الأولى في تصريف فعل « صلا » ، وليس الصيغة الرابعة ، لها معنى الشئ والحرق والتسخين ؛ وقد بين البيضاوى هذه الفروق المعنوية بصدد هذه الآية^(١) .

(٤١) طبقات الشافعية للسبكي ج ٢ ص ١٩ — ٢٠ ولا يبدو أن الشافعى فى المسائل الأخرى كان يتكلف مثل هذه المشقة لاستنباط الحجج من القرآن ؛ فقد وجد مثلاً فى سورة البينة الآية الخامسة أقوى حجة لدحض مذهب المرجئة^(٢) (طبقات الشافعية للسبكي ج ١ ص ٢٢٧) . وقد استنبط العلماء فيما بعد أدلة من القرآن لتأييد مذهب الإجماع ، فاستدل عليه نجر الدين الرازى من الآية ١٠٥ من سورة آل عمران^(٣) (مفاتيح الغيب ج ٣ ص ٢٨) . وللوقوف على حجج أخرى مستمدة من القرآن ، انظر سنوك هيرجرونيه فى مجلة تاريخ الأديان م ٣٧ (سنة ١٨٩٨) ص ١٧ .

(٤٢) سنن أبى داود ج ٢ ص ١٣١ ، الترمذى ج ٢ ص ٢٥ ، مصابيح السنة للبعوى ج ١ ص ١٤^(٤) .

(٤٣) فيما يختص بهذه المسألة والمواد القرآنية المتعلقة بها انظر « سنوك هيرجرونيه » فى نقده لكتاب « فاندنبرج » . وانظر كتاب الشريعة الإسلامية « يونبول » (ليدن سنة ١٩٠٨) ص ١٧٥ وما بعدها .

(٤٤) انظر المسائل الجدلية التى سئل فيها الشعبي وبعضها هراء بحث . وذلك فى كتاب الحيوان للجاحظ ج ٦ ص ٥٢^(٥) . وقد ذهب الشعبي استناداً

(١) فى تفسير البيضاوى : « (ونصله جهنم) وندخله فيها . وقرئ بفتح النون من صلاة » . ج ١ ص ١٧٣ .

(٢) من قوله تعالى : « وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة » ، كما ذكر الشافعى نفسه للحميدى .

(٣) ذلك قوله تعالى : « ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم » .

(٤) فقد جاء فيها أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال . « لا تجتمع هذه الأمة ، أو قال أمة محمد على ضلالة ، وبمد الله مع الجماعة ، ومن شذ شذ فى النار » .

(٥) جاء فيه مثلاً : « ... وسئل عن لحم الشيطان ، فقال : نحن نرضى منه بالكفاف ؛ فقال له قائل : ما تقول فى اللبان ؟ قال : إن اشتبهته فكله ! » .

على الآية ١٤٥ من سورة الأنعام : « قُلْ لَا أُجِدُ فِيهَا أَوْحَى إِلَىٰ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فُسْقًا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطَرَّ غَيْرُ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ » ، إلى أن الفيل يُؤْكَل لَحْمُهُ .

(٤٥) الدميرى فى موسوعته الحيوانية (حياة الحيوان الكبرى) يعالج فى نهاية كل مادة مسألة حالة الحيوان ؛ من حيث علاقته بالشريعة ، واختلاف المذاهب فيه .

(٤٦) انظر بحثى عن « الظاهرية » للوقوف على هذه الأنواع ، ص ٦٦ وما بعدها ؛ وكذا كتاب « الشريعة الإسلامية » « يوينبول » ص ٥٦ وما بعدها .

(٤٧) انظر على الأخص الزرقانى على الموطأ (القاهرة سنة ١٢٧٩ - ١٨٠ هـ) ج ٣ ص ١٨٤^(١) .

(٤٨) إن ما يتصل بهذا الفرع من فروع الشريعة الإسلامية قد عالجته مع بسط وتفصيل « فريدريك كرن » فى مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٥ ص ٦١ وما بعدها ، وفى مقدمة طبعته لكتاب « اختلاف الفقهاء » للطبرى (القاهرة سنة ١٩٠٢) ص ٤ - ٨ . ومن أشهر الكتب الموجزة التى تلخص الخلافات المذهبية كتاب « الميزان » الكبير للصوفى المصرى عبد الوهاب الشعرانى (المتوفى سنة ٩٧٣ هـ سنة ١٥٦٥ م) . وقد نقل « برثون » جزءاً منه إلى الفرنسية ونشرته الحكومة العامة لبلاد الجزائر سنة ١٨٩٨ .

(٤٩) البخارى : كتاب الإيمان رقم ٢٨ ؛ وقد استشهد بهذه العبارة كآية قرآنية . (تاريخ القرآن) لنولدكه وشولتى ص ١٨١ .

(١) جاء فى هذا الموضع من الكتاب المذكور أن النبى صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد ؛ وقد أجمعوا على القضاء بإقرار المدعى عليه ، كما قضوا بنكول المدعى عليه عن اليمين ، وليس ذلك فى الآية . واليمين مع الشاهد أولى بذلك ، لأنه بالسنة انتهى ملخصاً .

(٥٠) البخارى : كتاب العلم رقم ١٢ (١) . كتاب الوضوء رقم ٦١ (٢) . كتاب الأدب رقم ٧٩ (٣) .

(٥١) ابن سعد ج ٦ ص ١٢٦ .

(٥٢) جامع بيان العلم وفضله لعبد البر النخعي (القاهرة سنة ١٣٢٠) ص ١١٥ .
وازن بين هذه الفسكرة والمبدأ التلمودي (كوعاخ دى هاتيرا عديف » « أى أن قوة الإباحة لها قيمة أكبر » . باب يراخوث ٦٠ / وفي مواضع أخرى .

(٥٣) حياة الحيوان للدميرى : انظر مادة سنجاب ج ٢ ص ٤١ .

(٥٤) يتصل بهذا حديث أخرجه البخارى فى كتاب الاعتصام رقم ١٦ (٤) .

(٥٥) سنن الدارمى (كونيور سنة ١٣٩٣ هـ) ص ٣٦ . والقصة لا معنى لها

إلا إذا أبدلنا — كما فعلت — كلمة « حلال » فى المتن بكلمة « واجب » ، أى « مأمور به بصفة قاطعة » .

(٥٦) ابن سعد ج ٦ ص ٢٤٤ .

(٥٧) ينبغي تبعاً لما جاء فى « مجموعة القوانين الكنسية Nomokanon

لبارهيرا يوس » أن يلفظ باسم الله الحى عند ذبح الحيوان » (انظر الفقرات التى أوردها « بيكنهوف » فى « قوانين الطعام على الطريقة الموسوية فى المصادر القانونية الكنسية فى المصور الوسطى » منستر سنة ١٩٠٧ ص ٤٩) وتراجع مجموعة القوانين الكنسية ا « س . فرنكل ، الأدب الألمانى » سنة ١٩٠٠ ص ١٨٨ للوقوف على آراء ونظريات شبيهة بهذه .

(٥٨) انظر ابن سعد ج ٦ ص ١٦٦ (٥) .

(٥٩) الموطأ ج ٢ ص ٣٥٦ . وانظر مادتي (بسم الله) فى دائرة معارف الدين

(١) عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يسروا ولا تعسروا ، وبشروا ولا تنفروا » .

(٢) — أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بصبي فبال على ثوبه ، فدعا بماء فأتبعه بإياه » .

(٣) عن سعيد ... عن جده قال : « لما بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعاذ بن جبل قال لهما . يسرا ولا تعسرا ، وبشرا ولا تنفرا ، وتطاوعا » .

(٤) هذا الحديث هو : « صنع النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً ترخص فيه ونزّه عنه قوم ،

فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم ، حمد الله ثم قال : ما بال قوم يتنزهون عن الشيء أصنعته ؟

فواظف إني أعلمهم بالله ، وأشهدهم لمخشيته ! » .

(٥) جاء فى هذا الموضع أن أبا راشد السلماني قال : « أتيت علياً داره فناديت يا أم المؤمنين ، =

والأخلاق لم يستنجزم ٢ ص ٦٦٧ ب^(١) .

(٦٠) انظر معيد النعم للسبكي طبعة ميهمان ص ٢٠٣ .

(٦١) هذه الفكرة عالجها كاتباتي بإسهاب واستقصاء في كتابه حوليات الإسلام ص ٤٤٩ - ٤٧٧ تحت عنوان : « الحمر عند العرب القدماء وفي عصور الإسلام الأولى » .

(٦٢) دراسات إسلامية ج ١ ص ٢١ وما بعدها . انظر أيضاً « دراسات عن حكم الخليفة الأموي معاوية الأول » للأب لامانس ص ٤١١ .

(٦٣) يعمد أحياناً شعراء العصر الأموي إلى وصف النبيذ بأنه « حلال » : جميل العذري (الأغاني ج ٧ ص ٧٩)^(٢) وابن قيس الرقيات (طبعة رودوكانا كس ص ٥٧ : أحله الله لنا) . ولا محل لأن نفترض بأن هنا إشارة إلى تفريمات الفقهاء (خزنة الأدب ج ٤ ص ٢٠١) .

(٦٤) أسد الغابة ج ٥ ص ١٦١^(٣) ، والسهيلى على ابن هشام طبعة فستنقلا

ج ٢ ص ١٧٥ .

يا أمير المؤمنين ! قال ليكاه ، ليكاه ! فقلت يا أمير المؤمنين إنى كنت في منافع لأهلى أرهاها ، فتردى بعير منها فخشيت أن يسبقني نفسه ، ففرقت وبطرت ، فوجأت به جديدا إما في جنبه وإما في سنامه وذكر اسم الله ، وإنى جئت بلحمه مفرقا على سائر ليلى لأهلى فأبوا أن يأكلوه وقالوا لم تذكره ؟ فقال ويحك ! أهد لي عجزه ، أهد لي نخزه .

(١) جاء في الدائرة في هذا الموضع أن التسمية قبل الذبح أهمية خاصة عند المسلمين ، وأن هذا تقليد أوحى به بلارب التشريع اليهودى الذى يأمر بالنطق (بالبراحة) قبل الذبح والأكلى ، وأن ما يشبه هذا في القرآن قوله تعالى في سورة الأنعام الآية ١١٨ « فكلوا مما ذكر اسم الله عليه » والآية ١٢١ « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق » ومن هاتين الآيتين استمد على وجوب التسمية قبل الذبح والأكلى ؟ وإن كان بعض المذاهب يجعل التسمية أمراً حسناً مندوباً إليه ، فلو تركت سهواً عند ذبح الحيوان لما كان في ذلك ما يدعو إلى تحريم تناول لحمه لأن قلب المؤمن لا يغيب عن ذكر الله دائماً . على أن هذا التأويل يخالف نص القرآن ، وذلك ما جعل المفسرين المتشددين النصين يستمسكون بالنص ويستبعدون هذا التأويل .

(٢) حيث يقول :

فتأطرت ثم قلن لها أكرمي ، حيث في نزله
فطللنا بنعمة وانكأنا وشربنا الخلال من قلله

(٣) الذى في أسد الغابة في هذا الموضع هو بنصه : (وذكر عبدالرازق عن ابن جرير قال : =

(٢١)

- (٦٥) معيد النعم للسبكي طبعة ميهمان ص ١٤٧ .
 (٦٦) سنن النسائي (طبعة شاهدر سنة ١٢٨٢) ج ٢ ص ٢٦٣ - ٢٦٩ .
 (٦٧) يطلق النبيذ أيضاً على شراب كان النبي يتناوله . ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ١٣١^(١) .

(٦٨) تبين القصة التالية أن كثيراً من الناس لم تسترح ضمايرهم لهذا . فالخليفة المأمون الذي سمح للقاضي يحيى بن أكرم أن يؤاكله — وكان المأمون يشرب النبيذ في وجبات طعامه — لم يدع قط القاضي إلى شربه قائلاً : « إني لا أترك قاضيّ يشرب النبيذ » كتاب بغداد لطيفور ص ٢٥٨ وما بعدها وتكلم المأمون بأسلوب كهذا لقاضي دمشق الذي رفض أن يشرب من نبيذ البلح المقدم إليه . (الأغاني ج ١٠ ص ١٢٤) .

(٦٩) ابن سعد ج ٥ ص ٢٧٦^(٢) ،

(٧٠) معجم الأدباء لياقوت طبعة مرجليوث ج ٢ ص ٢٦١^(٣) .

== أخبرت أن أبا عبيدة بالشام وجد أبا جندل بن سهيل وضرار ابن الخطاب وأبا الأزور ، وهم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، قد شربوا الخمر ، فقال أبو جندل . « لبس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا ... » الآيات كلها ، فكتب أبو عبيدة إلى عمر أن أبا جندل خصمني بهذه الآية ، فكتب إليه عمر . الذي زين لأبي جندل الخطيئة زين له الخصومة ، فاحددهم . فقال أبو الأزور . دعونا نلق العدو غدًا ؛ فإن قتلنا فذاك ، وإن رجعنا إليكم غدونا . فلقى أبو الأزور وضرار وأبو جندل العدو ، فاستشهد أبو الأزور ، وحده الآخران هذا هو النص ، ومنه يتبين أن المؤلف لم يكن أميناً في نقله ، إذ ترك منه آخره الذي يقرر أن اعتذار أبي جندل لم يقبله عمر ، لأنه لا يتفق والدين !

(١) وما لاشك فيه أن هذا النبيذ الذي يروي أن الرسول تناول منه ليس هو النبيذ المحرم ، وذلك معروف لا يحتاج إلى دليل ، ومن المعروف أن النبيذ في اللغة يطلق على كل ما يعمل من الأثرية ، سواء كان مسكراً أو غير مسكر .

(٢) في هذا الموضع أن كتاباً لعمر بن عبد العزيز قرئ في مسجد السكوفة جاء فيه . (والنبيذ حلال فاشربوه في السعن) . نقول . والسعن ، بفتح السين ، شيء يتخذونه من آدم شبه دلو إلا أنه مستطيل مستدير وربما جعلت له قوائم ، يتبذ فيه .

(٣) فيه أن لإسماعيل (القاضي) دخل على الموفق فقال ما تقول في النبيذ ؟ فقال أيها الأمير ! إذا أصبح الإنسان وفي رأسه شيء منه يقال له ماذا ؟ فقال الموفق يقال هو مخور قال فهو كاسمه .

- (٧١) مروج الذهب للمسمودي طبعة باريس ج ٨ ص ١٠٥ .
 (٧٢) أمالي القالي طبعة بولاق سنة ١٣٢٤ ج ٢ ص ٤٨ .
 (٧٣) عيون الأخبار لابن قتيبة طبعة بروكلمان ص ٣٧٣ . وما ذكره ابن قتيبة
 في كتابه عن البحث الذي أفردته للأشربة ، والذي توجد منه مختارات في العقد
 الفريد ، قد نشره حديثاً (ا . جى) في المجلة العربية الشهرية المنتسبة التي تصدر
 بالقاهرة م ٢ (١٣٢٥ هـ / ١٩٠٧ م) ص ٢٣٤ — ٢٤٨ ، ٣٨٧ — ٣٩٢ ،
 ٥٢٩ — ٥٣٥ .

- (٧٤) ابن سعد ج ٦ ص ٦٧ .
 (٧٥) تذكرة الحفاظ للذهبي ج ١ ص ٢٨١ (١) .
 (٧٦) وفيات الأعيان لابن خلكان طبعة فستنفلد رقم ٢١٧ .
 (٧٧) وفيات الأعيان لابن خلكان طبعة فستنفلد رقم ٢٩٠ .
 (٧٨) ابن خلكان طبعة فستنفلد رقم ٧٣٣ .
 (٧٩) ابن سعد ج ٦ ص ٦٤ .
 (٨٠) أسد الغابة ج ٥ ص ١٢ .
 (٨١) البخارى كتاب الأشربة رقم ٦ .
 (٨٢) تضاعل شأن التوحيد (الذى ينحصر فى الاشتغال بمسائل تتعاق بالآيمان)
 بالعراق . وشغل الفقه المحل الأول (تذكرة الأولياء للمطار ج ٢ ص ١٧٥
 ملحق) .

- (٨٣) ابن خلكان رقم ٨٠٣ .
 (٨٤) انظر مادة « أ كدرية » فى دائرة المعارف الإسلامية ج ١ ص ٢٤٢ بقلم
 (ت . و . يونبول) كانت مسألة توريث الجد منذ أقدم العصور الإسلامية مثاراً للجدال
 فقهي (ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٠٠) وخلاف فى الراى (الدميرى ج ١ ص ٣٥١ مادة

(١) جاء فى ترجمة وكيع بن الجراح أن مسلم بن جنادة قال : (ما فيه إلا شربة لبنين
 الكوفيين وملازمته له ... وقال يحيى بن معين . سأل رجل وكيعاً أنه شرب نبيناً فرأى فى
 النوم كأن من يقول له : نمر بخرأ ، فقال . وكيع ذلك شيطان) .

« حية » . وانظر أيضاً كتاب الإمامة والسياسة (القاهرة ١٩٠٤) ج ٢ ص ٧٦ - وإن البحوث والمعلومات المتعلقة بمسائل الوراثة هذه التي أُجِّمت في كثير العمال ، ج ٦ ص ١٤ - ١٨ ، يتألف منها موجز عظيم الفائدة يلخص الأحوال والظروف التي ظهرت فيها هذه التنظيمات الشرعية في عصور الإسلام الأولى .
(٨٥) الدميري ج ٢ ص ٢٨٩ - ٢٩٠ ، مادة « قرد » .

(٨٦) الدميري ج ١ ص ٢٦٥ مادة « جن » ^(١)

(٨٧) العلاقات الجنسية بين الإنس والجن (*Ardat lili*) هي ضرب من الأساطير انتقل بطريق غير مباشر من الأفكار البابلية إلى القصص الشعبي عند العرب ، ومن ثم إلى الخرافات الإسلامية ، فتذكر فيها الشخصيات العربية القديمة وغيرها من الأمم الأخرى التي كانت ثمرة هذا الاتحاد المختلط . والجاحظ في الحيوان ج ١ ص ٨٥ وما بعدها يسفه هذه الخرافات وينكرها ، ويسمى الأشخاص الذين يسلمون بصحتها : « علماء السوء » ، ويعمد إلى إغفالهم ولا يذكرهم إلا في حذر وحيطة . (انظر أيضاً الدميري ج ٢ ص ٢٥ - مادة سماعة) .

وقد وردت في أعمال جمعية البحث الأثرى الخاص بالتوراة « م ٢٨ ص ٨٣ بقلم ر . كامبل ثومبسون » وفي كتاب « الفوكاور » ج ٢ ص ٢٨٨ (سنة ١٩٠٠)
« لسايس أمثلة عن المعتقدات الشعبية الإسلامية . وإن حقيقة مثل هذا الزواج مستمدة من القرآن : (الإسراء - ٦٤)^(٢) وغيرها من الآيات الأخرى) .

ومن وجهة نظر الشرع الإسلامي أثبت بعض العلماء بطلان هذا الزواج استناداً على الآية ٧٢ من سورة النحل : « والله جمل لكم من أنفسكم أزواجاً » واستناداً على أن اختلاف الجنس مانع بحول دونه . غير أن هذا لا يقره جمهور العلماء (طبقات الشافعية للسبكي ج ٥ ص ٤٥) .

ومما هو مثير الخلاف استحالة هذا الزواج شرعاً ، ومما يؤيد ذلك أن يحيى بن معين وفقهاء آخرون من أهل السنة ، ينسبون ما كان عليه بعض العلماء الذين ذكروا

(١) « يصح انعقاد الجمعة بأربعين مكلفاً ، سواء كانوا من الجن أو من الإنس أو منهما » .

(٢) يشير إلى قوله تعالى : « وشاركهم في الأموال والأولاد » .

أسماءهم من الذكاء وسرعة الخاطر إلى أن واحداً من آبائهم كان من الجن كما يقال .
(تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٢ ص ١٤٩) . وقد ذكر ابن خلكان (وفیات رقم ٧٦٣)
شخصاً كان أخاً لجنّى في الرضاع ، وانظر أيضاً : « أبحاث في فقه اللغة العربية »
(لجولنزيهر) ج ٢ / ١٠٨ ، وحديثاً كتاب مكدونالد « الموقف الديني والحياة في
الإسلام » ص ١٤٣ وما بعدها ، ص ١٥٥ .

ويحكي « الفردبيل » أن أهل تلمسان يعتقدون أن واحداً من أهل مدينتهم
— توفي حديثاً سنة ١٩٠٨ — كانت له فضلاً عن زوجته الشرعية علاقات جنسية مع
جنية « أهل تلمسان المسلمين » (مستخرج من مجلة الدراسات البشرية والاجتماعية
سنة ١٩٠٨) . وقد بحث العلماء من الوجهة الشرعية مسألة ما إذا كان للملائكة والجن
حق الملك (طبقات الشافعية ج ٥ ص ١٧٩) .

(٨٨) انظر أيضاً « أبحاث في فقه اللغة العربية » ج ١ ص ١٠٩ . ويمكننا
هنا أن نشير إلى الشافعي ، الذي خالف النزعة الغالبة على جمهور الفقهاء ، فدرسته
تروى عنه هذا المبدأ : « من زعم من أهل العدالة أنه يرى الجن أبطلنا شهادته لقول الله
تعالى إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم إلا أن يكون نبياً » . (طبقات السبكي
ج ١ ص ٢٥٨) .

(٨٩) ديوان جرير (طبعة القاهرة سنة ١٣١٣) ج ٢ ص ١٢٨ ، النقائض طبعة
بيفان ص ٧٥٤ .

(٩٠) مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٠ ص ٢٢٣ . سبق أن وضع بو يوسف بحثاً
في « الحيل » (الحيوان للجاحظ ج ٣ ص ٤) ونظرية الحيل تؤلف ركناً من
أركان الفقه العملي ولا سيما في المذهب الحنفي . وكتاب أبي بكر أحمد الخصّاف (المتوفى
عام ٢٦٠ هـ - ٨٧٤ م) الذي كان فقيه بلاط الخليفة المهتدي ، من أقدم المؤلفات
في هذا الموضوع وبعد الكتاب الأسامي في هذه الناحية . وهو الآن في متناول اليد
في طبعة ظهرت بالقاهرة عام ١٣١٤ هـ .

(٩١) مفاتيح الغيب ج ١ ص ٤١١ - ٤١٣ .



حواشي القسم الثالث

نحو العقيدة وتطورها

- (١) هذه الفكرة يعبر عنها في الإسلام بهذه العبارة - « العلماء ورثة الأنبياء » .
- (٢) انظر الأحاديث المتعلقة بدم هذا الموقف : ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٤١ ، ومجلة المستشرقين الألمانية م ٥٧ ص ٣٩٣ وما بعدها . وانظر أيضاً كتاب التفسير في البخارى حديث رقم ٢٣٧ في سورة « فصلت » حيث ذكرت مسائل في الآيات المتشابهة سئل فيها ابن عباس .
- (٣) ابن سعد ج ٥ ص ١٧٤ : كان عبد الملك عابداً ناسكاً قبل الخلافة . وانظر بهذا الصدد كتاب « الإمبراطورية العربية وسقوطها » لقلهوزن ص ١٣٤ ، وكتاب الإمامة والسياسة المنسوب خطأ لابن قتيبة (القاهرة سنة ١٩٠٤) حيث يورد من الوقائع ما يثبت تقوى الأمويين وتدينهم . وانظر فوق ذلك مقال « دى غويه » في مجلة الدراسات الشرقية م ١ ص ٤١٥ - ٤٢١ .
- وقد ورد في مصدر آخر (ابن سعد ج ٣ ق ٢ ص ١١٧) أن مروان الأول والد عبد الملك كان يجتهد في تأييد الشريعة ، وقد وجدته القوم الذين أتوا لمبايعته يتلو القرآن على مصباح صغير (ابن سعد ج ٢ ص ٢٢) كما أن عبد الملك دعا الناس لإحياء الكتاب والسنة ، وقد أجمعوا على تقواه (ابن سعد ج ٢ ص ٢٥) . بل إن الحجاج ، على شدة بغض الأتقياء له ، وصف بالورع والتقوى (ابن سعد ج ٢ ص ٧٢ ، ص ٧٤ . وانظر أيضاً الطبرى ج ٣ ص ١١٨٦ عن تنظيم أوقات التوبة والاستغفار وأداء الصلاة بالمساجد . ويذكر الجاحظ ، في كتابه الحيوان ج ٥ ص ٦٣ ، أن الحجاج كان « يدين على القرآن » وهو ما يخالف انهماك البيئات الأموية في الشعر والأنساب .
- أما القصائد التي تشيد بذكر الخلفاء كأئمة للدين والهدى ، فهي تدل على أن قائلها قصدوا بها التقرب إلى الخلفاء ورجال الدولة ، ونيل الخطوة لديهم ، مثلما ورد في ديوان جرير (القاهرة سنة ١٣١٣) ج ١ ص ١٦٨ ، ج ٢ ص ٩٧ ؛

- (١) فلمدح الخليفة عمر الثاني سمي جده مروان بنى النور^(١) ، كما سمي جرير الخليفة « إمام الهدى » فى النقائض طبعة بيفان ص ٩٩٤ رقم ١٠٤ بيت ١٩^(٢). انظر أيضاً « عجاج » ذيل ٢٢ - ١٥ ، كذلك « دراسات إسلامية » ج ٢ ص ٣٨١ .
- (٤) بكر - برديات شوت رينهارت ج ١ (هيدلبرج سنة ١٩٠٦) ص ٣٥ .
- (٥) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٣٧ - يزيد بن معاوية حارب الحسين وأشياعه باعتبار أنهم قوم : « مرقوا من الدين وخالفوا الإمام » (الطبرى ج ٢ ص ٣٤٢) .
- (٦) هكذا وصفها فلهوزن فى « الأحزاب الدينية السياسية المعارضة . فى الإسلام القديم » (برلين سنة ١٩٠١) بحوث الجمعية الملكية للعلوم - جوتنجن ، فلسفة وتاريخ رقم ٢ ص ٧ .
- (٧) الطبرى ج ١ ص ٢٩٠٩ .
- (٨) مجد جرير فى ديوانه (ج ١ ص ٦٢) إخضاع الأمويين للثوار ، وعدم نصرأ على « المبتدعين فى الدين » .
- (٩) « أبحاث فى السيادة العربية .. الخ » لفان فلوتن (أمستردام سنة ١٨٩٤) ص ٣٦ (ترجمة حسن إبراهيم وآخر ص ٧٠) .
- (١٠) دراسات عن معاوية للامانس ص ١٥٤ وما بعدها .
- (١١) هذا هو ما يفهم من ابن سعد ج ٥ ص ٦٨^(٣) .
- (١٢) يستشهد بهذا على أنه عيب من عيوبهم « واستثنائهم بالفء » ورد فى كثير من الأخبار : ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٦٦ ، وسنن أبى داود ج ٢ ص ١٨٣ .
- (١٣) الطبرى ج ٢ ص ٣٠٠ .
- (١٤) عن بدع الأمويين انظر هاشميات السكيت ، طبعة هورثتر ص ١٢٣ فهى عظيمة الأهمية .

(١) حيث يقول :

لم تلق جداً كأجداد يمدم مروان ذو النور والفاروق واخسكم

(٢) حيث يقول :

فدو العرش أعطانا على السكره والرضا إمام الهدى ذا الحكمة النخيرا

(٣) يشير إلى قول ابن الحنفية : (أهل بيتين من العرب يتخذها الناس أنداداً من دون الله و نحن وبنو عمنا هؤلاء ؛ يعنى بنى أمية) .

(١٥) سعيد بن السيب مثلاً كان يدعو على بني مروان في كل صلاة ، ابن سعد ج ٥ ص ٩٥ .

(١٦) وهذا لا يمنع قيام المرجئة في وجه الحجاج واستنكار فظائمه (ابن سعد ج ٦ ص ٢٠٥) ، ولكن المرجئة في نفس الوقت لم يحكموا على الخلافة الأموية بأمر من الأمور ولم يروا فيها رأياً .

(١٧) وفي اصطلاح آخر شبهه بهذا : « كان ابن سيرين من أرحى الناس لهذه الأمة وأشدهم أزرأ على نفسه » ، أى أنه أعظمهم تسامحاً في حكمه على أقرانه ، وأشدهم في حكمه على نفسه (تهذيب النووى ص ١٠٨) .

(١٨) وفي رواية بعض المرجئة أن الخليفة التقي عمر الثاني ، الذى بحث معهم هذه المسائل ، كان موافقاً لهم في هذا رأى . (ابن سعد ج ٦ ص ١٢٨)

(١٩) المرجئة الأولى : ابن سعد ج ٦ ص ٢١٤^(١) . وبدل على هذا الميل رأى بريدة الأسلمى (ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٧٩^(٢)) .

(٢٠) المرجئة أعداء الشيعة على . انظر دراسات إسلامية ج ٣ ص ٩١ رقم ٥ ، وانظر ما جاء أيضاً في المقابلة بين السبأى الشيعى المتعصب (من أنصار عبد الله بن سبأ) والمرجىء : ابن سعد ج ٦ ص ١٩٢^(٣) . وهذه المعارضة ستبقى حتى العهد الذى لا يكون فيه لمقائد المرجئة سوى أهمية نظرية تاريخية كما جاء في كتاب البيان للجاحظ (طبعة القاهرة سنة ١٣١١ - ١٣ ج ٢ ص ١٤٩ من النهاية) . ومن ههنا لبعض الشيعة الروافض .

(١) جاء في هذا الموضع : (وتوفي محارب بن دثار في ولاية خالد بن عبد الله القسرى ، وذلك في خلافة هشام بن عبد الملك ، قال وله أحاديث ولا يحتجون به ، وكان من المرجئة الأولى ؛ الذين كانوا يرجون علماً وعثمان ، ولا يشهدون بإيمان ولا كفر) .

(٢) ... كنت مع بريدة الأسلمى بسجستان ، فجعلت أعرض بعلى وعثمان وطلحة والزبير لاستخراج رأيه ، قال ... قوم سبقت لهم من الله سوايق ؟ فإن يشأ يغفر لهم بما سبق لهم فعل وإن يشأ يعذبهم بما أحدثوا فعل ؛ حسابهم على الله) .

(٣) عن أبي المنجاب البصرى أن رجلاً كان يأتي إبراهيم النخعي فيتعلم منه فيسمع قوماً يذكرون أمر على وعثمان ، فقال أنا أعلم من هذا الرجل وأرى الناس مختلفين في أمر على وعثمان ! فسأل إبراهيم النخعي عن ذلك ، فقال ما أنا بسبأى ولا مرجئى .

إذا المرجسى شرك أن تراه يموت بدائه من قبل موته
فجدد عنده ذكرى على وصل على النبي وآل بيته
(٢١) في الأغاني ج ٢٠ ص ١٠٦ ما بين بوضوح حكم الخوارج، الأتقياء المتعصبين،
على الخلفاء الأمويين. هؤلاء الأتقياء المتشددون كانوا يقتلون شرقتة كل رجل يروى
حديثاً يحذر فيه الناس من القيام بالثورة ويحذو الطاعة السلمية، ابن سعد ج ٥ ص ١٨٢
(٢٢) هذا لا يتنافى مع ما ذهب إليه « فان فلوتن » في الإرجاء، مجلة المستشرقين.
الألمانية م ٤٥ ص ١٦١ وما بعدها.

(٢٣) ابن خلكان طبعة قسنطينة رقم ١١٤ (بشر المريسى) (١).
(٢٤) في موضوع الخلافات بين أهل السنة (كالا شعارة والاحناف) في هذه
المسألة انظر « ف. كرن » : « أبحاث معهد دراسات اللغات الشرقية » السنة
١١ سنة ١٩٠٨ ج ٢ ص ٢٦٧ ومما هو جدير بالملاحظة الحديث الذى أورده ابن سعد
ج ٤ ق ٢ ص ٩٢ وهو عن صحابى عرض لنظرة « زيادة الإيمان ونقصانه » (٢).
(٢٥) وأخيراً يمكن أن يطلق بحق اسم المرجئة على الجماعات الإسلامية التى
تعتبر أن المبدأ الأساسى فى الإسلام هو الإيمان بالله واحد ولكنهم يهملون الفرائض
فاحتقار « العمل » هو أخص ما يميزهم. ويطلق المقدسى (الذى كتب فى سنة ٣٧٥ هـ
سنة ٩٨٥ م) هذا الاسم على المسلمين الإسميين الذين شاهدتهم فى إقليم دومانة والذين
ذكر عنهم أنه ليس فى بلادهم مساجد، فهم ينبذون أحكام الإسلام، قانعين بالتوحيد.
وبتسديد ما عليهم من الضرائب للحكومة (٣). (المقدسى : أحسن التقاسيم. المكتبة
الجغرافية العربية طبعة دى غويه م ٣ ص ٣٩٨).

(١) « أخذ الفقه عن القاضي أبى يوسف الحنفى، إلا أنه اشتغل بعلم الكلام، وحرد القول.
بخلق القرآن، وحكى عنه فى ذلك أقوال شنيعة. وكان مرجئاً، وإليه تنسب الطائفة المرسية
من المرجئة. وكان يقول إن السجود للشمس والقمر ليس بكفر. ولكنه علامة الكفر. »
(٢) هذا الحديث هو ما رواه ابن خاشة قال. (إن الإيمان يزيد وينقص، فقليل له
وما زيادته وما نقصانه؟ قال. إذا ذكرنا الله وخشيته فذلك زيادته، وإذا غفلنا ونسينا
فذلك نسيانه).

(٣) عبارة المقدسى هي. (... وهم قوم مرجئة بلا خلاف؛ لا يقتلون من جنابة، ولا
رأيت فى قراهم مساجد. وجرت بيني وبينهم مناظرات، فقلت : ألا تقرؤكم المسمون وأنتم تعتقدون.
هذا المذهب؟ قالوا. ألسنا موحدين؟ قلت. كيف! وقد أنكروا فرائض ربكم، وعظم
الشريعة! قالوا. إننا ندفع إلى السلطان فى كل سنة أموالاً جمّة.)

- (٢٦) مسند أحمد (جابر) . وقد استشهد به ابن قيم الجوزية في كتاب الصلاة وأحكام تاركها (القاهرة طبعة النمساوى سنة ١٣١٣) ص ٤٦ .
- (٢٧) الترمذى ج ٢ ص ٢٦١ من النهاية . ومن الأدعية المستحبة كثيرا دعاء مطلعته : « اللهم لا تكلنا إلى أنفسنا فنعجز » . وقد أورد بهاء الديلى العاملى فى الخلاة (القاهرة سنة ١٣١٧) ص ١٢٩ طائفة كبيرة من الأدعية المشابهة لهذا .
- (٢٨) من أمثال صينغ هذه « البراءة » أو القسم يوجد فى مروج الذهب للمسمودى ج ٦ ص ٢٩٧ ، وفى تاريخ اليعقوبى طبعة هوتساج ٢ ص ٥٠٥ ، ٥٠٩ والفخرى لابن الطقطقى طبعة ألبرت ص ٢٣٢ (١) .
- (٢٩) أرى الآن أنى أشارك كارادى فوفى هذه الفسكرة التى ذكرها فى كتابه « دين الإسلام » (باريس سنة ١٩٠٩) ص ٦٠ .
- (٣٠) محمد « لهيورت جريئة » م ١ ص ١٠٥ وما بعدها (مونستر سنة ١٨٩٥) .
- (٣١) الخصائص الأساسية لتاريخ الحضارة فى البلاد الإسلامية لألفردفون كرىمر (لينزج سنة ١٨٧٣) ص ٧ وما بعدها .
- (٣٢) انظر فوق ذلك مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٧ ص ٣٩٨ :
- (٣٣) الأمبراطورية العربية وسقوطها « قلهوزن » ص ٢١٧ ، ٢٣٥ . وبعمال « قلهوزن » هذا الموقف بواعث سياسية وليست اعتقادية ، يروى القديرية أن الحسن البصرى بعث لعبد الملك والحجاج رسائل حاول فيها هذا الورع أن يقنع الحكام الأمويين بسخف أخذهم بعبد الجبر . انظر أيضا أحمد بن يحيى : كتاب الملل والنحل (طبعة ت . و . أرنولد - « المعتزلة » - لينزج سنة ١٩٠٣) ص ١٢ وما بعدها .
- (٣٤) مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٧ ص ٣٩٤ ، وبها أيضا ٦٠ ص ٢٥ أشعار جبرية للفرزدق جديدة بالملاحظة .

(١) جاء فى الفخرى أنه لما أمن الرشيد يحيى بن عبد الله وأطلقه سعى به لدى الرشيد رجل من آل الزبير بن العوام بأنه لا يزال يدعو إلى نفسه ، فجمع بينهما ، فأراد الزبير أن يحلف بالله الطالب الغالب أنه صادق ، فقال له يحيى دع هذه ، ولكن احلف عين البراءة ، وهى عين عظمى صورتها أن يقول عن نفسه : (برىء من حول الله وقوته ، ودخل فى حول نفسه وقوته إن كان كذا وكذا) حلف بعد ارتياح وتردد ، فما خرج من المجلس حتى ضرب برجله ومات .

- (٣٥) الأغاني ج ١٠ ص ٩٩ .
- (٣٦) المعارف لابن قتيبة ص ٢٢٥
- (٣٧) الإمامة والسياسة ج ٢ ص ٤١ .
- (٣٨) ابن سعد ج ٦ ص ٢٣٦ ويعد بعض الرواة أن محمد بن الحنفية أول من عبر عن فكرة الإرجاء (ابن سعد ج ٥ ص ٦٧) .
- (٣٩) عن مدلول كلمة « معتزلة » انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٤١ ص ٣٥ هامش ٤ . وانظر أيضا ابن سعد ج ٥ ص ٢٢٥ ؛ ففي هذا الموضع من ابن سعد استعملت كلمة معتزلي كمرادف لكلمة « عابد » و « زاهد » ، فلا عتزال صفة يوصف بها الزهد . وقد عُرِّبت كلمة « فريسي » (ومعناها الذي ينزوي) إلى كلمة « معتزل » وذلك في ترجمة عربية قديمة للعهد الجديد (مطبوعة سنة ١٢٣٣) وهي ذات أصل نسطوري (مجلة المشرق م ١١ ص ٩٠٥) .
- (٤٠) أحدث من هذا ، كتاب هنري جالان : « بحث في المعتزلة ، العقليون في الإسلام » (جنيف سنة ١٩٠٦) .
- (٤١) انظر ترجمته في كتاب « المعتزلة » بقلم « ت . و . أرنولد » ص ١٨ .
- (٤٢) المحاسن للبيهقي طبعة شوكتي ص ٣٦٤ . أما صفة الزهد ففي كتاب « أرنولد » السابق الذكر ص ٢٢ .
- (٤٣) وإلى القرن الرابع كانت صفة الزهد لاتزال من صفات المعتزلة : ياقوت طبعة « مرجوليوث » ج ٢ ص ٣٠٩^(١) .
- (٤٤) كريمي : « تاريخ الحضارة في الشرق في عهد الخلفاء » ج ٢ ص ٢٦٧ .
- (٤٥) الحيوان للجاحظ ج ٣ ص ١٨ (وعن الشكك انظر ج ٦ ص ١١) . وقد أثرت مثل هذه المبادئ على رأى الغزالي ، المخالف لوجهة نظر المعتزلة . ويتجلى أثرها في عبارته : « ميشاو بيسبق لوييمائين » ، أى أن كل من لا يشك لا يستطيع أن يبحث وأن ينظر بطريقة عقلية (موزني صديق — طبعة عبرية — جولدنتال) . والأصل
-
- (١) فقد جاء فيه في الحديث عن إسماعيل بن عباد : « ... فدخل عليه شيخ من زهاد المعتزلة . يعرف بعبد الله بن إسحاق » .

العربي لعبارة الغزالي هذه استشهد به ابن طفيل في كتابه : « حي بن يقظان »
(طبعة جوتينيه بالجزائر سنة ١٩٠٠) ص ١٣ (١).

(٤٦) شرح الفقه الأكبر للهاربدي (حيدر آباد سنة ١٣٢١ ويشك كثيراً
في صحته نسبته لمؤلفه) ص ١٩ .

(٤٧) الحيوان للجاحظ ج ٦ ص ٩٥ . ويقابل هذا النشاط العقلي الحر ، التقليد
والتقليد بالعادات والأفكار الموروثة ، وهو الغالب على العقول المتوسطة (ص ٩٦)

(٤٨) انظر دلالة الحائرين لابن ميمون ج ١ ف ٧٣ مطلب ١٢ وعن شك
المتكلمين انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ٢ .

(٤٩) كتاب جوهر النفس (بالألمانية) ص ١٣ هوامش ٤ ، ٥ وما بعدها .

(٥٠) مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي ج ٥ ص ٣٠١ طبع الطبعة الأزهرية .

(٥١) تاريخ دمشق لابن عساكر كراسة ٣٤٠ مخطوطة لاندبرج ، الموجود

حالياً بمكتبة جامعة « ييل » - « نيوهيفن كنيكتي » .

(٥٢) للمتكلم الحنبلي موفق الدين عبد الله بن قدامة المتوفى سنة ٦٢٠ هـ

سنة ١٢٣٣ م كتاب « ذم التأويل » ، ومنه نسختان خطيتان اقتنتهما مكتبة الجمعية

الآسيوية للبنغال (قائمة المخطوطات العربية والفارسية المقتناة سنة ١٩٠٣ إلى سنة ١٩٠٧

رقم ٧٩٥،٤٠٥ ، ويكمل ما بكتاب بروكلمان ج ١ ص ٣٩٨ في هذا الصدد) وابن تيمية

(انظر عنه القسم السادس) في كتاباته المختلفة يورد الكثير من الحجج لدحض

تأويل المتكلمين ، ويرسم له حدوداً يتسنى معها استخدامه تبعاً لما جاء في السنن

والآثار ؛ (مثل تفسيره لسورة الإخلاص ص ٧١ وما بعدها ، ورسالة الإكمال

في التشابه والتأويل في مجموعة الرسائل الكبرى) (القاهرة سنة ١٣٢٣) ج ٢ .

(٥٣) أبو معمر الهذلي المتوفى ببغداد سنة ٢٣٦ هـ سنة ٨٥٠ م تذكرة الحفاظ

ج ٢ ص ٥٦ .

(١) يريد قوله : (ولو لم يكن في هذه الألفاظ إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لكفي بذلك
نفعاً ؟ فإن من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والحريرة) نقوله
وقد كان المؤلف غنيّة عن هذا الدوران ، في سبيل الاستشهاد على الشك وقيّمته عند الغزالي ، بما
جاء عن ذلك في كتابه (المنقذ من الضلال) مما سجل به سبقه (لديكارت) فيلسوف الشك المعروف .

(٥٤) أحمد بن حنبل والحنة (بالإنجليزية) (لیدن سنة ١٨٩٧) ، وانظر أيضاً مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٢ ص ١٥٥ وما بعدها .

(٥٥) دراسات إسلامية ج ٢ ص ٥٩ .

(٥٦) الشهرستاني طبعة كيورتن ص ٦٨ .

(٥٧) مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ٨ .

(٥٨) كتاب الإبانة عن أصول الديانة (حيدر أباد سنة ١٣٢١) ص ٤١ .

(٥٩) توجد بيانات مقنعة مفصلة في مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٢ ص ١٥٨ وهو ما مشها ، ومقدمتي لكتاب محمد بن تومرت (الجزائر سنة ١٩٠٣) ص ٦١ - ٦٣ ، ٧١ - ٧٤ .

(٦٠) الشهرستاني طبعة كيورتن ص ٥١ .

(٦١) الأحكام السلطانية الماوردي طبعة إنجييه ص ٦١ وما بعدها . والإمام الشافعي لا يفرق بين المنطقتين : دار الإسلام ودار الحرب ؛ وعن المسائل المترتبة على هذا الرأي تنشأ الخلافات التي تفرق بين الشافعي والمذاهب الأخرى . انظر أيضاً كتاب «تأسيس النظر» لأبي زيد الدبوسي (القاهرة - ليس به تاريخ الطبع) ص ٥٨ (٦٢) «المعتزلة» بقلم «ت . و . أرنولد» ص ٤٤ ، ٥٧ .

(٦٣) عن العنوان انظر هامش رقم ٥٨ .

(٦٤) م . شرينر «في تاريخ الأشاعرة» أعمال المؤتمر الدولي الثامن للمستشرقين

ق ١ حرف ١ ص ١٠٥ .

(٦٥) وفي «المهجدة» الربانية ذكرت الفكرة القائلة بأن المسائل الشرعية تدرّس ويتناقش فيها مناقشات جدلية : باب پيزاخيم ١٥٠ ، خجيجة ١٥ ب ، جيتين ٦ ب ؛ وإن الله تعالى يمني بفحص الخلافات في الرأي بين فقهاء القانون الرباني . وأنه تعالى يفحص الشريعة ويستوعبها . والفكرة الأخيرة ترد كثيراً في (سيدر إلباهو ربّا) طبعة فريدمان - فيينا سنة ١٩٠٠) ص ٦١ قبل آخرها .

(٦٦) مسند أحمد ج ٤ ص ٦٦ .

(٦٧) الموطأ (طبعة القاهرة) ج ١ ص ٣٨٥ . وقد استشهدت بأمثلة أخرى عن التأويل في كتابي عن الظاهرية ص ١٦٨ وقد صنّف حسن بن علي الأهوازي

التوفى بدمشق سنة ٤٤٦ هـ سنة ١٠٥٥ م كتاباً جمع فيه من الأحاديث ما يؤيد التجسيم والتشبيه في أغلظ صورة له ، انظر في هذا الصدد ياقوت طبعة مرجوليوث ج ٣ ق ١ ص ١٥٣ . انظر أيضاً البخارى ، كتاب التوحيد رقم ٣٥٠ (٦٨) وفي رواية لابن سعد ج ٦ ص ٣٧ كلمة « يهبط » وفي نهايتها : حتى إذا طلع الفجر ارتفع^(١) .

(٦٩) حاول الفقهاء أن يأتوا بتأويلات أخرى ، لحذف ما يشتمل عليه هذا النص من تجسيم ، وقد أوردتها مرتبة أبو محمد بن السيد البطلانيوسى في كتابه « الإنصاف » (طبعة عمر المحمصانى - القاهرة سنة ١٣١٩) ص ١٢٠ وما بعدها (وهذا الكتاب على جانب كبير من الأهمية لدراسة المسائل التى نعالجها هنا) . وانظر كتاب المدخل لـ محمد المبدرى (اسكندرية سنة ١٢٩٣) ج ٢ ص ٢٥ وما بعدها^(٢) ، وقارن أيضاً طبقات الشافعية للسبكي ج ٢ ص ١٣٥^(٣) .

(٧٠) البخارى كتاب التفسير رقم ٢٦٤ (الأحاديث الخاصة بسورة « ق » آية ٣٠ ، وكتاب التوحيد حديث رقم ٧) طبعة يونينول ج ٤ ص ٤٤٨) ، وكذلك النهاية لابن الأثير ج ١ ص ١٤٢ مادة (ج ب ر) .

(٧١) انظر بصدد هذا العبارة الحاسمة الواردة فى كتاب معالم أصول الدين لفخر الدين الرازى الباب الأول المسألة العاشرة (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ ص ٩) ، فالمؤلف بعد أن عدد العناصر الذاتية التى تشتمل عليها البراهين العقلية المبنية على الروايات يقول : « وإذا ثبت هذا ظهر أن الدلائل العقلية ظنية وأن العقلية قطعية

(١) النص كاملاً هكذا : « عن ثوير قال : سمعت رجلاً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال له أبو الخطاب ، وسئل عن الوتر ، قال : أحب أن أوتر نصف الليل ؛ إن الله يهبط من السماء السابعة إلى السماء الدنيا ، فيقول هل من مذنب ؟ هل من مستغفر ؟ هل من دام ؟ حتى إذا طلع الفجر ارتفع » .

(٢) يشير إلى ما جاء فيه من نهى الإمام مالك عن التحديث بما جاء من اهتزاز العرش لوت سعد بن معاذ وما روى من أن الله خلق آدم على صورته... لما فى ذلك من التعرير . كما يشير إلى تأويل العلماء لهذا الحديث ولآية الاستواء ولما قبل من اهتزاز العرش ونحو ذلك مما يؤم التجسيم أو التشبيه .

(٣) يريد ما رواه ابن خزيمة من : أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً يضرب وجهه رجل فقال : لا تضرب على وجهه فإن الله خلق آدم على صورته .

والظن لا يمارض القطع». والأساس في علم الكلام هو دائماً أن «الدلائل الثقلية لا تفيد اليقين» الموافقات للأيجي والجورجاني (طبعة استامبول سنة ١٢٣٩ هـ) ص ٧٩.

(٧٢) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية (القاهرة — ليس به تاريخ الطبع ولكنه مطبوع بعد وفاة المؤلف سنة ١٩٠٥) ص ٥٦.

(٧٣) «شريتر»: إيضاحات لتاريخ الحركات اللاهوتية في الإسلام اينزج سنة ١٨٩٩) ص ٦٤ — ٧٥، انظر أيضاً مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٢ ص ٥٢٨ — ٥٣٩.

(٧٤) كما جاء في «العقيدة المحوية الكبرى» لابن تيمية: مجموعة الرسائل ج ١ ص ٤٦٨ في آخرها.

(٧٥) طبقات السبكي ج ١ ص ٢٤١^(١).

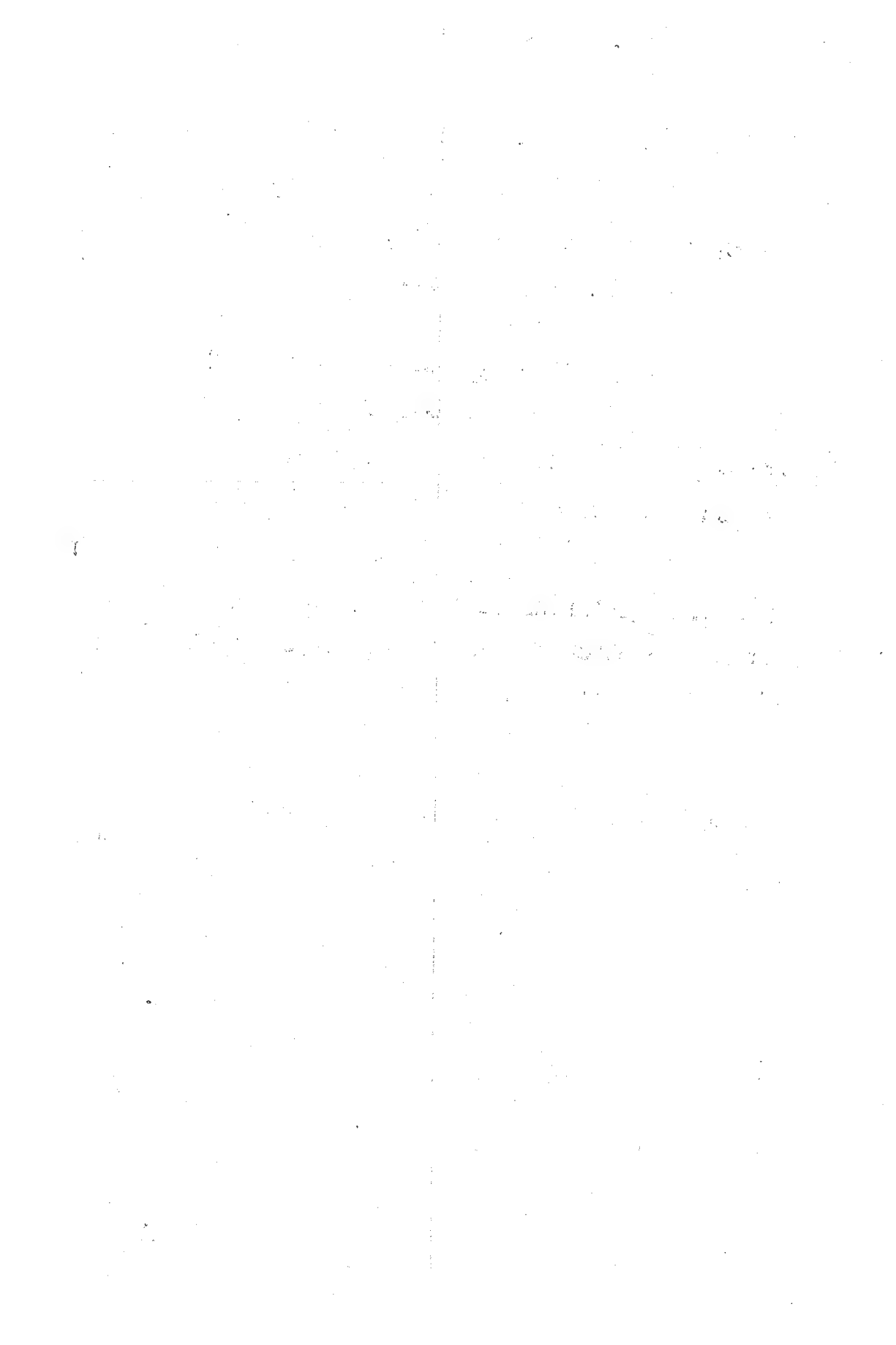
(٧٦) وضع أبو سليمان الخطابي البستي (المتوفي سنة ٣٨٨ هـ سنة ٩٩٨ م) الحدث الشهير كتاباً اسمه الغنية عن الكلام وأهله طبقات السبكي ج ٢ ص ٢١٨.

(٧٧) علينا أن نشير لدراسات «س. هوروفتر» في كتابه: «في أثر الفلسفة اليونانية في نمو الكلام وتطوره» (بالألمانية)، إذا أدرنا الوقوف على المصادر الخاصة بفلسفة الطبيعة وما وراء الطبيعة عند المعتزلة (برزلاو سنة ١٩٠٩). انظر أيضاً ملاحظات «م. هورتن» في جريدة الآداب الشرقية م ١٢ ص ٣٩١ وما بعدها. والكتاب الحديث لنفس هذا الكاتب وهو: «المسائل الفلسفية في اللاهوت النظري في الإسلام» (بون سنة ١٩١٠). «النهضة والفلسفة» ج ٣.

(٧٨) كتاب الحيوان ج ٢ ص ٤٨.

(١) يريد ما حدث به أبو إبراهيم المزني قال: «كنت يوماً عند الشافعي أسأله عن مسائل بلسان أهل الكلام، قال فجعل يسمع مني وينظر إلي ثم يجيبني عنها بأحضر جواب؛ فلما اكتمت قال لي: يا بني أدلك على ماهو خير لك من هذا؟ قلت نعم، فقال يا بني! هذا علم إن أنت أصبت فيه لم تؤجر وإن أنت أخطأت فيه كفرت؛ فهل لك في علم إن أصبت فيه أجرت، وإن أخطأت لم تأثم؟ قلت وماهو؟ قال: الفقه فلزمته وتعلمت منه الفقه ودرست عليه».

- (٧٩) المواقف طبعة استامبول ص ٤٤٨ .
- (٨٠) انظر س . « هوروثز » في كتابه السابق ص ١٢ ، و « هورتن » في مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٣ ص ٧٨٤ وما بعدها .
- (٨١) انظر هامشي رقم ٤٨ ، ٤٩ السابقين .
- (٨٢) دلالة الحائرين لابن ميمون ج ١ ف ٦٩ في النهاية .
- (٨٣) الجورجاني على المواقف ص ٥١٢ .
- (٨٤) الفتاوى الحديثة لابن حجر الهيتمي (القاهرة سنة ١٣٠٧) ص ٣٥ .
- (٨٥) في إتحاف السادات المتقين (طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢) ج ١٠ ص ٥٣ .
- (٨٦) المواقف ص ٥٠٦ .
- (٨٧) إن الحجج والبراهين الخاصة بدحض مبدأ العلية جمعها السنوسى (حوالى نهاية القرن الخامس عشر الميلادى) فى كتابه « المقدمات الاعتقادية » الذى نشره « ج . د . لوسيانى » مع ترجمة فرنسية (الجزائر سنة ١٩٠٨) ص ١٠٨ — ١١٢ . والسنوسى فى العقائد السنية ، قد انفرد لتقضى مبدأ العلية كتاباً خاصاً ، وذلك كما يدل عليه ثبت مؤلفاته (فى « تراجم علماء المسلمين بالجزائر » ج ١ ص ١٨٥) ؛ وقد « دفع فيه بالحجج الدامغة والبراهين القاطعة القائمة فسكرة العلة وفعل المائل الأزلية » .



حواشي القسم الرابع

الزهد والتصوف

- (١) ابن سعد ج ١ ق ١ ص ١٤٥ .
(٢) ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٧٧ .
(٣) ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١٥٨ .
(٤) انظر مقال « الأعمال اليدوية عند العرب » في مجلة « Globus »
مجلد ٦٦ رقم ١٦ .
(٥) ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١١٧ .
(٦) تهذيب النوى ص ٢١٧ ؛ وانظر أيضاً سعيد بن المسيب ص ٢٨٤ ؛
وقارن ابن سعد ج ٥ ص ٣٠٥ و « لامانس » في كتابه : « دراسات عن حكم
الخليفة معاوية » قد أورد أمثلة قوية في دلالتها من وجوه أخرى ، ج ١ ص ١٤٨ ؛
١٥٣ هامش نمرة ٥ ؛ ١٦٥ وما بعدها ؛ ١٧٧ ؛ ٢٣٣ وما بعدها (= « مجموعة
بيروت »)^(١) ج ٢ ص ٤٠ ؛ ٤٤ ؛ ٥٧ وما بعدها ؛ ٦٩ ؛ ١٢٥ وما بعدها .
وانظر أيضاً مروج الذهب للمصمودي ج ٤ ص ٢٥٤ وما بعدها .
(٧) « حوليات الإسلام » لكايتاني ج ٢ ص ٣٩٩ ، ٤٠٥ ، ٥٤٣ .
(٨) المصدر نفسه ص ١٠٨٠ وما بعدها .
(٩) ابن سعد ج ٥ ص ٥٠^(٢) وانظر أيضاً البواعث المتعددة لاجل الحرية ،

Mélanges Beyrouth. (١)

- (٢) النص الذي يستشهد به المؤلف هو : (عن إبراهيم بن يحيى بن زيد بن ثابت قال : يقول
محمد بن عمرو يومئذ رافعاً صوته يا معشر الأنصار ! اصدقوهم الضرب فإنهم قوم يقاتلون على طمع
الدنيا وأنتم قوم تقاتلون على الآخرة ؛ قال ثم جعل يحمل على الكتبية منهم فيفضها حتى قيل) .
تقول : ذلك كان يوم الحرة ، ووصف ابن عمرو لحصومه بأنهم يقاتلون على طمع الدنيا ،
يعتبر في الحق رأى خصم في خصمه ، فلا يكون من العدل اعتباره معبراً عن الحق في نفسه ؛ وإذا
فلا يكون دليلاً للمؤلف على ما ذهب إليه .

ونقد « نولدكه » لكتاب « كياتاني » في W. Z. K. M. ^(١) م ٣١ ص ٣٠٥ .

(١٠) تهذيب النووى ص ٣٦٢ .

(١١) المصدر نفسه ص ٥١٩ . والحديث رقم ٣٦ في كتاب الجهاد بالبخارى له أهمية كبيرة ؛ إذ فيه يبدى النبي قلقه من أجل « طيبات الدنيا وممتع العالم » التى سيصيبها المؤمنون من بعده ، وإن كان يسكن من هذا القلق ما يرجى من أن هذه الكنوز التى سينالونها ستنفق فى الأعمال الصالحة .

(١٢) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٦٦ ^(٢) .

(١٣) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٦٩ . وكان أبو الدرداء يقول : « إن ذا الدرهمين

يوم القيامة أشد حسابا من ذى الدرهم » . (ابن سعد ج ٦ ص ٤٠٠) .

(١٤) ابن قتيبة : عيون الأخبار ص ٣٧٥ .

(١٥) انظر أيضاً ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٢٥ .

(١٦) ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ٩ وما بعدها ، روايات مختلفة : (وقاعدة النبي هذه تنسب لهذا أو ذلك من الصحابة حسب الروايات ؛ مثلاً لعثمان بن مظعون : ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٨٧ ؛ أو لعبد الله بن عمر : Muh. Stud. ^(٣) (ج ٢ ص ٣٩٦ هامش رقم ١) . والرواية الخاصة بابن عمرو تفترض سبق جمع القرآن ؛ مادام عبد الله كان يرغب فى تلاوته كله مرة كل يوم ، غير أن النبي رأى كفاية تلاوته كله مرة كل شهر أو على الأكثر فى عشرة أيام أو ستة (وانظر فى ابن سعد ج ٦ ص ٤٩ ، ٥٨ ، ٦٠ مثلاً لبعض الأتقياء الذين كانوا يقرءون القرآن كله فى خمسة وستة وسبعة أيام ، وأنه فى رمضان كان من المعتاد أنه يتلى كله كل ليلتين) . وقد نجد فى ملاحظة ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ١١ بأن عبد الله بن عمرو كان يعرف

(١) مجلة « فينا » لمعرفة الشرق .

(٢) يريد ما رواه أبو ذر ، قال : (قال النبي صلى الله عليه وسلم كيف أنت إذا كانت عليك أمراء يستأثرون بالنبي ؟ قال ، قلت : إذن والذى بعثك بالحق أضرب به بسيف حتى ألحق بك ؛ فقال : أفلا أدلك على ما هو خير من ذلك ! اصبر حتى تلقانى) وعن زيد بن وهب قال : مررت بالربذة فإذا أنا بأبى ذر ، قال فقلت ما أتراك منزلك هذا ؟ قال : كنت بالشام فاختلفت أنا ومعاوية فى هذه الآبة (والذين يكثرزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله ، وقال معاوية نزلت فى أهل الكتاب ؛ قال فقلت نزلت فينا وفيهم ؛ قال فكان بنى وبينه فى ذلك كلام ...) .

(٣) (دراسات إسلامية) .

القراءة بالسريانية مما قد يدل على الأثر المسيحي في ميوله الزهدية .
(١٧) مسند أحمد ج ٢ ص ٦٤ (لا صام من صام الأبدي) .
(١٨) الساوردي : أعلام النبوة (القاهرة سنة ١٣١٩ هـ) ص ١٥٣ .
(١٩) « دراسات إسلامية » ج ٢ ص ٣٩٥ .
(٢٠) أسد الغابة ج ٥ ص ١٣٢ ؛ وانظر أيضاً ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ١٧ . وعن موضوعه وسياق هذا القول انظر الأحاديث التي أوردها « ج . هورويتر » في « آثار المسرح الأغريقي في الشرق الشرق » *Spuren griechischer Mimen im Orient* (برلين سنة ١٩٠٥) ص ٧٨ - ٧٩ .

(٢١) هذه هي دائماً فكرة السنة التي تُنشر بتجديد الحياة الزوجية : والعزوبة مخالفة للسنة ، والرهبانية ترجع إلى البدعة (انظر القسم السادس) . ابن سعد ج ٥ ص ٧٠ ؛ الـرهبانية المبتدعة : ابن قتيبة في « عيون الأخبار » ص ٣٧٥ (ج ٤ ص ١٨ طبعة دار الكتب) . وانظر أيضاً *Muh. Stud.* ج ٢ ص ٢٣ هامش رقم ٣ ؛ والزاهد العازب رغم ورعه وتقواه يُلام من ناحية أخرى لأنه تارك للسنة (الياقبي : روض الرياحين ، ص ٢٨ من طبعة القاهرة عام ١٢٩٧ هـ) .

ومما يسترعى الانتباه كثيراً أن عبد الله بن عمر - الذي لولا هذا لعدَّ المثل الأعلى للاستمسك بالسنة - اعترز في مبدأ أمره أن يعيش عيشة العزوبة (ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٢٥) . وأورد ابن الجوزي عن الصحابي أبي برزة كلفة أمي . فهمها بقول فيها إنه لو لم يبق له في الدنيا إلا يوم واحد لم يحب إلا أن يلاقى الله متزوجاً ، لأنه سمع النبي يقول : « شراركم عزاً أبكم » . وهذه العبارات ، وإن كان علم مصطلح الحديث لا يعدّها صحيحة ، إلا أن ما ترمى إليه مسلم به ، وبمقتضاها لا يرى المسلمون العزّاب أهلاً للإمامة في الصلاة^(١) (مجلة العالم الإسلامي (بالفرنسية) م ٥ ص ٣٢) .

ويجب ملاحظته أن تسبب دائماً في هذه الناحية مما فكرة الغض من الحياة الزوجية في نظام الزهد في الإسلام (انظر المعلومات والحقائق التي جمعها « لامانس » في كتابه « معاوية » ص ١٦٥) والأمثلة المستخرجة من قصص الأولياء في كتاب :

(١) غير صحيح أن العازب ليس أهلاً للإمامة في الصلاة ، بل قد يكون مفضولاً بالنسبة إلى غيره .

- « الجزائر الخرافية » *L'Algérie légendaire* . للأستاذ « تروميلييه »
 C. Vrumelct ، طبع الجزائر عام ١٨٩٢ م ص ٤٣٦ ، ٤٤٢ .
 ومن الهام جداً في هذا الموضوع الرجوع إلى طبقات السبكي ج ٣ ص ٢٨٩ ،
 حيث نعرف ما دعا به الله في الكعبة رجل معروف بالزهد^(١) . وقارن بذلك الحقائق
 الشيعة في كتاب « المرابطون *Les Marabouts* » للأستاذ « دوتيه E. Duotté »
 (باريس سنة ١٩٠٠ م) ص ٨٤ وما بعدها ، وبحث « تقديس الأولياء المسلمين في
 أفريقيا الشمالية وخاصة في مراکش » للأستاذ مونتيه — E. Montet ، جنيف عام
 ١٩٠٩ م ، في الكتاب « اليوبيل » لجامعة جنيف ص ٣٩ ، ٦٦ .
 (٢٢) والمبررات ذكرتها في مقال « الزهد في عصور الإسلام الأولى » بمجلة
 تاريخ الأديان (بالفرنسية) عام ١٨٩٨ م ، م ٣٧ ص ٣١٤ وما بعدها .
 (٢٣) دراسات إسلامية ج ٢ ص ٣٩٤ .
 (٢٤) مخطوطات « جوتا » العربية رقم ١٠٠١ ورقة ٩٣ .
 (٢٥) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٩ ، وهو يعطى بيانات قوية في دلالتها .
 (٢٦) انظر فيما سبق مجلة تاريخ الأديان م ٢٨ ص ٣٨١ .
 (٢٧) إن الحديث رقم ٣١ في الأربعين النووية اشتمل على تعليم هام للنبي -
 وهو : « جاء رجل للنبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ! دلّني على عمل إذا
 عملته أحبني الله وأحبني الناس ، فقال : ازهد في الدنيا يُحبّك الله ، وازهد فيما عند
 الناس يحبك الناس » . وهذا الحديث لم يخرج به إلا ابن ماجه في سننه ، وهذا
 ما يثبت أنه في القرن الثالث للهجرة لم يكن قد اعترف بصحة صدوره عن الرسول .
 (٢٨) الجاحظ ، *Tria Opuscula* ، طبعة فان فلوطن ص ١٣٣ وما بعدها .
 (— ص ١٢٥ من الرسائل طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ) ، يرى أهمية خاصة لطبيعة
 النبي الميالة إلى المزاح . وقد ألف الزبير بن بكار (المتوفى عام ٢٥٦ هـ / ٨٧٠ م ،
 بحثاً في مزاح النبي (الفرست ص ١١٠) ، وقد اقتبس منه القسطلاني في شرحه
 للبخاري ج ٩ ص ٥٠٠ .

(١) يريد أبا الحسن الاستراباذي الذي سأل الله في الكعبة . كمال القدرة على قراءة القرآن وإتيان
 النسوان ، فاستجيب له الدعوات .

(٢٩) انظر أيضاً تولدكه وشُقلى *Geschichte des Korans* ^(١) ، ص ١٧٠ هامش . ونجد معلومات هامة جداً في كتاب « الجواب الكافي » لابن قيم الجوزية ص ١٧١ طبع القاهرة (دون تاريخ الطبع) .

(٣٠) لقد كان لابن سعد مثلاً غرض يرى إليه حين يخصص في البيانات التي أكدتها عن أبي بكر ثلاث صفحات كاملة (ج ٣ ق ١ ص ١٣٣ - ١٣٦) لكي يثبت ، معتمداً على وثائق عدة لا أهمية لها في ذاتها ، أن الخليفة الورع اعتاد أن يعني بلحيته بوسائط التزين . (وهذه الناحية تعالج بإسهاب في تراجم بعض الصحابة الآخرين أيضاً) والمراد من هذا كله واضح كل الوضوح حينما يؤكد ابن سعد (ج ٣ ص ١٥٠) أن « أناساً من حقي قرائكم يزعمون أن خضاب اللحي حرام » وهكذا عورض هؤلاء الأتقياء بأحاديث قوية قاطعة . على أنه يوجد أيضاً أحاديث أخرى لتأييد وجهة النظر المعارضة (ابن سعد ج ٦ ص ٢٠١ ، ٢٣١ الخ) ^(٢) .

(٣١) ابن سعد ج ٣ ق ٢ ص ١٠٣ .

(٣٢) ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ٢٩ ، ج ٦ ص ١٧ ^(٣) .

(٣٣) ابن سعد ج ٥ ص ٨٥ .

(٣٤) ارجع إلى بحث « هوبرت باننج - Hubert Banning » محمد بن الحنفية ، (إرلأنجن عام ١٩٠٩ م) ص ٧٣ ملحق ، وطمعه ، في المصدر نفسه ص ٦٨ ، فقد رغب أن يجد تعويضاً عن تنازله عن مطالبه لكي يشبع طمعه هذا .

(٣٥) إنهم يُسمون عادة بالقراء : أي الذين يقرءون القرآن . وذكرت الروايات أن فريقاً منهم كان في صحبة النبي ، واختصوا بأنهم كانوا يقضون نهارهم يستقون الماء ،

(١) تاريخ القرآن .

(٢) بشير إلى ما رواه خزيمة بن عبد الرحمن قال : « إنه أدرك ثلاثة عشر رجلاً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ما منهم أحد غير شيباً » . وما رواه الحكم بن عتيبة عن فطر قال : « رأيت الحكم أبيض اللحية » .

(٣) يريد هذين الحديثين ، عن أبي رجاء العطاردي قال : « خرج علينا عمران بن حصين في مطرف خز لم نره عليه قبل ولا بعد ، فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله إذا أنعم على عبد نعمته يحب أن يرى أثر نعمته على عبده » ؛ أنبأنا أبو إسحاق قال سمعت أبا الأحوص يحدث عن أبيه قال : « أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وأنا كشف الهيئة فقال هل لك مال ؟ قلت نعم ، قال فما مالك ؟ قلت من كل مال من الخيل والإبل والرقيق والفرس ، فقال إذا آتاك الله مالا فليرك عليك » .

ويحتفظون للنبي ، (انظر أيضاً سفر يشوع الإصحاح التاسع ، أعداد ٢١ ، ٢٣ ، ٢٧) ،
وبلازمون الأعمدة ليلا يتمجدون (ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٣٦ ، ٣٨) ، وهذه الصفة
أطلقت بصفة عامة على الذين يزدرون الحياة الدنيا ويخصصون أنفسهم للعمل الصالح
وحياة الزهد والتأمل ، انظر مثلاً ابن سعد ج ٦ ص ٢٥٥ : « فداود الطائي لا يشبه
القراء (والحديث هنا عن الزهاد عموماً) عليه قلنسوة سوداء طويلة مما يلبس التجار » .
ويستعمل أحرار الفكر أو ذوو النزعة الدنيوية كلمة « قراء » بمعنى سيء .
إذ يطلقونها للدلالة على من يتظاهر بالتقوى رياءً وسمعة .

واشتق من قرأ فعل « تقرأ » وتحذف فيه الهمزة ، فيقال « تقرأ » أى تنسك
ومال إلى حياة الزهد ، (أمالي القالى ج ٣ ص ٤٧) ، ولما انقطع اللغوى الكبير
« أبو عمرو بن الأعلى » ، (أى لما تقرأ) ، أحرق ما كان قد جمعه من مواد اللغة ،
(الجاحظ فى « أبحاث فى فقه اللغة العربية » [بقلم جولد تسمير] ج ١ ص ١٣٩) ،
وذلك مثلما صنع داود الطائي الذى ذكرناه آنفاً ، فإنه « لما تعبد » أى أصبح عابداً
رغب عن كل العلوم ، حتى عن علم الحديث الذى كان نابغة فيه (ابن سعد ج ٦
ص ٢٥٥) .

(٣٦) ابن سعد ج ٦ ص ٢٠٢ ، وانظر أيضاً أبا إسرائيل هذا ، فقد ورد اسمه
فى رواية تنهى عن الغلو فى التزين عند الصلاة (ابن سعد ج ٦ ص ٢٣١) .

(٢٧) ابن سعد ج ٦ ص ١١١ .

(٣٨) ابن سعد ج ٦ ص ١٢٧ ، ١٣١ ، ١٣٣ ^(١) . ومما هو قوى أيضاً فى الدلالة
على هذه النزعة الباعث الدينى لكرهيته للشعر (ابن سعد ج ٦ ص ٥٣) . والمادة
الخاصة بمسروق بن الأجدع فى ابن سعد كثيرة الإفادة من ناحية العلم بالطرق التى
تأكدت بها نزعة الزهد فى ذلك العصر .

(١) من الأحاديث التى أشار إليها المؤلف هذان الحديثان : عن أبى حيان التميمى عن أبيه قال :
« ما سمعت الربيع بن خثيم يذكر شيئاً قوياً من الدنيا إلا أنه قال يوماً كم للقيم مسجد ؟ » ؛ وحدثنا
بكر ابن ماعز قال : « جاءت ابنة الربيع بن خثيم فقالت يا أبت ، أذهب ألعب ؟ فقال اذهبي فقولى
خيراً ؛ فلما أكرت عليه قال له بعض القوم أتركها تذهب تلعب . قال لأحب أن يكتب على اليوم
أنى أمرت باللعب » .

(٣٩) انظر تراجم الخلفاء الأولين والصحابة في طبقات الصوفية ، ونذكر أن « علياً » ، من بينهم خاصة ، هو النموذج لحياة الزهد ؛ وليس فحسب في تصوير الأشخاص المطبوعين على هذه الميول ، ولكن أيضاً في الذكريات الشعبية - راجع خاصة أمالي القالي ج ٢ ص ١٤٩ . وإن تركنا جانباً الأقوال المفترضة ، فإن التحلية بصفات الزهد والورع ليست أمراً نادراً في التراجم ؛ ويمكننا أن نسوق مثلاً لذلك وصف اللحظات الأخيرة للصحابي معاذ بن جبل الذي غزا مع النبي ووصل إليه نشر الإسلام باليمن ، والوباء الذي عصفت بسوريا قضى على الكثيرين من أفراد أسرته . لقد نسب إليه وهو يجود بنفسه أنه قال : « مرحباً بالموت ، مرحباً زائر حبيب جاء على فاقة ، اللهم إنك تعلم أنني كنت أخافك ، وأنا اليوم أرجوك ، إني لم أكن أحب الدنيا وطول البقاء فيها لكبرى الأنهار ولا نفوس الأشجار ولكن لظننا الهواجر ومكابدة الساعات ومزاحمة العلماء بالركب عند خلق الذكر » . (تهذيب النووى ص ٥٦١) .

وأصحاب التراجم ، ذوى النزعة إلى الورع والتقوى ، أسبغوا على المجاهدين في الإسلام ما يكمل شجاعتهم وبطولتهم من صفات التقوى والزهد ، وهذا ما يميز مؤلفات الزهد حتى العصر الحاضر . وفي ذلك يذكر الياقبي ، في « روض الرياحين » ص ٢٨٥ ، أن نور الدين ملك الشام وصلاح الدين الأيوبي يشغلان أرفع المراتب في طبقات الأولياء ، كما كان على أيضاً .

(٤٠) أسد الغابة ج ٣ ص ٨٨ وما بعدها ؛ انظر عامر بن عبد القيس (١) .

(٤١) انظر ديوان الخطيئة ، الطبعة التي أشرفت عليها ؛ ص ٣١٨ ؛ وإني أضيف للبيانات التي توجد به الأشعار التي أوردها الجاحظ في كتاب « الحيوان » ج ٥ ص ١٢٥ ، ج ٦ ص ١٢١ . وهذا الموضوع نفسه عالجته شيخو في مجلة المشرق م ١١ عام ١٩٠٨ م .

(١) يشير إلى عامر بن عبد القيس ، الذي كان زاهداً وأعيد أهل زمانه وأشدهم اجتهداً ، وقد سمي به إلى عثمان بن عفان رضى الله عنه بأنه لا يأكل اللحم ولا ينكح النساء وأنه يطعن على الأئمة ولا يشهد الجمعة ؛ فأمره أن يسير إلى الشام ، فسار فقدم على معاوية الذي تبين له أنه سمي به باطلاً .

- (٤٢) انظر أيضاً بعض البراهين في مجلة تاريخ الأديان م ٢٨ ص ٣٨١ .
- (٤٣) وفي مجلة المشرق ، م ١٢ ص ٦١١ ، مثال لذلك . وانظر أيضاً « مونك — Munk » في كتابه بالفرنسية « دلالة الحائرین — Guide des égarés » ج ٣ ص ٣٠٤ رقم ٣ . وفي « حياة الحيوان » للدميري ، ج ٢ ص ١٦٥ مادة عقرب ، أن أثواب السياحة مرادفة لأثواب الرهبنة . معارضة بذلك لثياب العصر . ويقال مجازاً في هذا المعنى عن الغراب ، الذي ينظر إليه كأنه طائر الحداد الذي يكتسى في الخرائب والأطلال ريشاً أسود ، أنه يقوم بالسياحة — مجلة الجمعية الآسيوية للبنغال عام ١٩٠٧ م ص ١٧٦ .
- (٤٤) مذكرة عن كتابات الحارث المحاسبي أو مؤلف صوفي ، في أعمال المؤرخ الدولي الثالث لتاريخ الأديان — أكسفورد عام ١٩٠٨ ج ١ ص ٢٩٢ وما بعدها .
- (٤٥) ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٠٨^(١) .
- (٤٦) ورد عن عبد الله بن مسعود ، وهو أحد الصحابة المشهود لهم بالتقوى ، أنه امتنع عن كل صوم نافلة لأنه كان يقدم الصلاة على الصوم في الرتبة ، فالصوم يضعف الجسم فيضعف عن الصلاة (ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١٠٩) . وقد نهى ابن مسعود ، معضد ورفقاءه عن التعبد في الحيوانات (ابن سعد ج ٦ ص ١١١) .
- (٤٧) الطبري ج ١ ص ٢٩٢٤ ، وأسد الغابة ج ٥ ص ٢٨٦ .
- (٤٨) ابن سعد ج ٥ ص ٢٢٥ .
- (٤٩) الطبرسي في كتابه : « مكارم الأخلاق » ص ٦٦^(٢) .
- (٥٠) وتوجد بيانات أوفى في هذه الناحية في مقالتي الذي استعنت به هنا : « مواد في تاريخ الصوفية وتطورها » في مجلة W. Z. K. M. عام ١٨٩٩ مجلد ١٣ ص ٣٥ وما بعدها .
- (٥١) هذه الموازنة استخدمت في معنيين . فضلاً عن ذلك الذي ورد في المتن (معيد النعم للسبكي ص ٢٢٤ ، وكذلك في اليافعي ص ٣١٥ نقلاً عن سهل التستري) .
-
- (١) هذه المرأة التي قالت ما قالت هي الشفاء ابنة عبد الله .
- (٢) أتى الطبرسي في هذا الموضوع بأحاديث كثيرة رفع فيها الرسول من قدر اللحم كثيراً لنفعه الجسم نفعاً كبيراً .

ولمثر أيضاً على الصورة التي تُطَبَّق على المريد ؛ بأن يكون لأستاذه وشيخه كالجثة في يدى الغاسل ، أى يستسلم لإرادة الشيخ استسلاماً تاماً ، مثل عبد الكريم الرازى أحد مریدی الغزالی (طبقات السبكي ج ٤ ص ٢٥٨) .

والرأى الذى يذهب إلى أن التعبير المشابه لهذا ، والذى يوجد فى نظم جماعة اليسوعيين ، مأخوذ فى الأصل عن جماعات الصوفية قد أقره حديثاً « بونيه مورى - Bouet-Maury » فى بحثه . « الجماعات الدينية فى الإسلام » ^(١) الخ فى أعمال المؤتمر الدولى الثالث لتاريخ الأديان ج ٢ ص ٣٤٤ . والأستاذ « ماكدونالد » (فى صفحة ٢١٩ من كتابه الذى سينذكر فيما بعد هامش رقم ٦٣) يؤكّد هذا الرأى الذى يذهب إلى أن جماعة اليسوعيين نشأت عن جماعات الطرق الصوفية . على أن احتمال تأثير التصوف الإسلامى فى التصوف المسيحى قد قرره أيضاً حديثاً البارون « كارادى فو » ، وجعله أكثر احتمالاً من حيث وقوعه ، بحجج مستمدة من وقائع حدثت فى تواريخ واحدة (مذهب الإسلام ^(٢) ص ٢٤٧ - ٢٤٨ .

(٥٢) « الإحياء » للغزالي ج ٤ ص ٤٤٥ .

(٥٣) « خلاصة الأثر » للمعنى ج ٣ ص ١٤٨ . وسفيان بن عيينة يقول: « فكرك

فى رزق غد يكتب عليك خطيئة » الذهبي فى « تذكرة الحفاظ » ج ٣ ص ٨ .

(٥٤) القشيري « الرسالة القشيرية فى علم التصوف » (القاهرة سنة ١٣٠٤ هـ)

ص ٢٤٣ ؛ عبد القادر الجيلانى : « الغنية » (مكة سنة ١٣١٤ هـ ج ٢ ص ١٥١ ؛

بهاء الدين العاملى : « الكشكول » (بولاق سنة ١٢٨٨ هـ) ج ١ ص ٩٤ نقل عن الشبلى .

(٥٥) تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٤ ص ٣٩ .

(٥٦) ومن أقدم المصور القديمة للمثل الأعلى للزهد الصورة التى نجدها فى وصية -

موضوعة - للنبي صلى الله عليه وسلم إلى أسامة بن زيد التى وصلت إلينا فى روايتين : فى

« اللآلئ المصنوعة فى الأحاديث الموضوعة للسيوطى ج ٢ ص ١٦٦-١٦٧ ، والأخرى

فى « رسائل إخوان الصفا » ج ١ ق ٢ ص ٩٨ من طبعة بومباى عام ١٣٠٦ هـ .

(٥٧) مجلة تاريخ الأديان م ٤٠ ص ١٧٧ .

les Contréries religieuses dans l'Islamisme., etc (١)

La doctrine de l' Islam. (٢)

(٥٨) الصوف هو لباس الفقراء كما هو لباس التائبين (عيون الأخبار ص ٢١٧، ص ٣٥٢) والمذنبون كانوا أيضاً يلبسون أردية من الصوف (ابن سعد ج ٨ ص ٣٤٨، والأغانى ج ٥ ص ١٨، ٢٠). وهنا نذكر أن أبا موسى الأشعري قال لابنه: «يا بني! لو رأيتنا ونحن مع نبينا صلى الله عليه وسلم إذا أصابتنا السماء وجدت منا ريح الضأن من لباسنا الصوف»، (ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٨٠) ومن هذا ينبغى أن يعرف طابع طريقة الزهد في الحياة في صحبة النبي.

(٥٩) انظر نولدكه في Z. D. M. G. م ٤٨ ص ٤٧.

(٦٠) رباعيات جلال الدين الرومي. والمقتبسات التي وردت هنا أخذت من الترجمة المجرية لرباعيات «حضرة مولانا» (استنبول عام ١٣١٢ هـ) طبعة الجريدة الفارسية «اختر — Akhter»، والتي قام بها الأستاذ «أسكندر كجُل» (بودابست عام ١٩٠٧) وأبحاث المجمع العلمى المجرى، السلسلة الأولى مجلد ١٩ رقم ١٠.

(٦١) المرجع نفسه.

(٦٢) «وجودك ذنب لا يقاس به ذنب آخر» (عن سر الأسرار لعبد القادر الجيلانى ج ١ ص ١٠٥).

(٦٣) لقد قام أخيراً الأستاذ «ماكدونالد» بتحليل نفسى لحالات التصوف فى كتابه: «الموقف الدينى والحياة فى الإسلام — The religious attitude (and Life in Islam)» (شيكاغو عام ١٩٠٩ م) ص ١٥٦ — ٢١٩.

(٦٤) «مثنوى ومعنوى» ترجمة «ا. ه. ه. هوينفيلد — E. H. Whinfield» (لندن عام ١٨٨٧ م) ص ٥٢.

(٦٥) ديوانى شمسى تبريزى (طبعة نيكسون — كبرج سنة ١٨٩٨ م) ص ١٢٤.

(٦٦) تذكرة الأولياء للمطار (طبعة نيكسون لندن — ليدن سنة ١٩٠٥ — ١٩٠٧ م) ج ٢ ص ٢١٦.

(٦٧) ديوان حافظ الشيرازي نشر « رُوزشيج — شقانو » ، فينا عام ١٨٥٨ —
٦٤ م ١ ص ٣٢٤ (الغزلية الدالية رقم ١١) .

(٦٩)^(١) انظر « أولترامار — Oltramare » في كتابه « تاريخ الآراء
التيوصوفية في الهند »^(٢) ج ١ (حوليات متحف « جيميه — Guimet » ، مكتبة
الدراسات ، م ٢٣ ص ٢١١ عامش رقم ٢ .

(٧٠) انظر أيضاً شرح الشاذلي في « روض الرياحين » لليافعي ص ٢٨٩
(درجات مختلفة من النشوة الإلهية) .

(٧١) الإحياء للغزالي ج ٤ ص ٣٤٨ ؛ تذكرة الأولياء ج ٢ ص ١٥٦ .

(٧٢) مأخوذة من رباعيات جلال الدين الرومي (عن اسكندر بكل السابق ذكره
هامش رقم ٦٠) .

(٧٣) إن فكرة الحب الإلهي ، كغاية مثلى للحياة الإسلامية ، قد عرضها
من وجهة نظر أهل السنة ، مع قصد جدال الصوفيين المارضين لها ، الفقيه الحنبلي
ابن قيم الجوزية في بحثه الأخلاقي : « كتاب الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء
الشافئ » القاهرة مطبعة التقدم — بلا تاريخ — من ص ١٤١ — ١٤٧ ومن
ص ١٦٨ — ١٧٠ .

(٧٤) المجلة الآسيوية [بالفرنسية] سنة ١٨٧٩ ج ٢ ص ٣٧٧ وما بعدها و ص ٤٥١ .

(٧٥) ومن أقدم المؤلفات من هذا القبيل كتاب « حقائق التفسير » لأبي
عبد الرحمن السلمي النيسابوري المتوفى عام ٤١٢ هـ / ١٠٢١ م : « بروكلمان » في
كتاب « تاريخ الأدب العربي » ج ١ ص ٢٠١ . ويقول مؤرخ سني أنه « أتى فيه
بمصائب وتأويلات الباطنية نسأل الله العافية » (تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٣ ص ٢٤٩)
وللسلمي هذا كتاب به أحاديث موضوعة ذات نزعة صوفية (مجلة الأشوريات م ٢٢
ص ٣١٨) ذكر بعنوان « سنن الصوفية » (الآلء المصنوعة ج ٢ ص ١٧٨) ،
وهذا الكتاب هو معين الأحاديث الصوفية التي أدخلها ضمن الأحاديث .

(١) هكذا ليس في الأصل الحاشية رقم ٦٨ .

(٢) *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde* .

ويوجد تفسير للقرآن مشهور ذو طابع صوفي ، وفي متناول القراء جميعاً ، في طبعات مختلفة (أولها طبعة بولاق سنة ١٢٨٣هـ في جزئين) . وهو تفسير محيي الدين ابن عربي المرسى المتوفى عام ٦٣٨هـ / ١٢٤٠ بدمشق ، كما يوجد كتاب آخر كثيراً ما يستشهد به في المؤلفات الإسلامية ويمثل نفس هذه النزعة ، وهو « تأويلات القرآن » لعبد الرازق القاشي أو القاشاني السمرقندي المتوفى عام ٨٨٧هـ / ١٤٨٢ م ، وقد بقيت منه عدة مخطوطات (بروكلمان ج ٢ ص ٢٠٣ رقم ٩) . والتأويل المجازي الذي سقته في متن كتابي ، عن المدينة الخاطئة والرسالة الثلاثة الذين بعثهم الله إليها ، مأخوذ من هذا الكتاب الأخير .

(٧٦) في البيت رقم ٦٢٦ من القصيدة التائية الشهيرة في البيئات الصوفية (الديوان طبع بيروت ص ١٢٠) .

(٧٧) دراسات إسلامية (ج ٢ ص ١٤) . ومع ذلك فإنه يوجد حتى في الأحاديث السننية بيانات آثر فيها النبي بعض الصحابة بتعاليم خاصة أخفاها عن الآخرين . وقد تفرد بهذه المنزلة حذيفة بن اليمان الذي يلقب أيضاً بصاحب السر أو صاحب سر النبي (البخاري كتاب الاستئذان رقم ٣٨ ، فضائل الأنحباب رقم ٢٧ .

ومن الطريف أن الفقهاء أولوا هذه الرواية وهي : « أوليس فيكم صاحب سر النبي صلى الله عليه وسلم الذي لا يعلم أحد غيره ؟ » وهي رواية لا يفهم منها سوى شيء واحد : وهو أن حذيفة قد تلقى عن النبي علماً خفياً - أولوها التأويل التالي : « وكان حذيفة صاحب سر رسول الله في المنافقين يعلمهم وحده » ، تهذيب النووي ص ٢٠٠) ، ويستخلص من هذا أن النبي لم يفض لحذيفة بعلوم دينية خفية . غير أنا في الواقع نرى المحدثين يوثقونه فيما رواه عن النبي من الأحاديث الأخروية المنبئة عن المستقبل ، كما روى عنه أنه قال : « أخبرني رسول الله بما كان إلى أن تقوم الساعة » .

وفي صحيح مسلم (ج ٥ ص ١٦٥) في فضل « فضائل عبد الله بن جعفر » نجد أن عبد الله بن جعفر قال : « أردفني رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم خلفه فأمر لي (« أسر لي » تقابل الكلمة العبرية « لا خاش ليخيشا » في سياق مشابه لهذا) حديثاً لا أحدث به أحداً من الناس » ؛ على أن البخاري لم يقبل هذه الرواية . ومما يلاحظ أن عبد الله بن جعفر هذا لم يكن عمره سوى عشر سنين عند وفاة الرسول .

(٧٨) عناصر فلسفة أفلوطين في المذهب الفلسفي الصوفي لمحبي الدين بن عربي قد بحثها العالم الأسباني « مجول آسين بلاسيوس »^(١) في بحثه « سيكولوجية محبي الدين ابن عربي » (أعمال المؤتمر الدولي الرابع عشر للمستشرقين ، الجزائر عام ١٩٠٥ ج ٣ ص ٧٩ - ١٥٠ .

(٧٩) الفهرست ص ١١٨ ، ١١٩ ، ١٣٦ . وبحث هذه المراجع انظر «هوميل Hommel » في أعمال المؤتمر السابع للمستشرقين « فيينا عام ١٨٨٧ ، القسم الثاني ص ١١٥ وما بعدها . والطلعة العلمية تحمل الأدباء يهتمون بظهور بوذا (الحاحظ في في « ثلاث رسائل »)^(٢) . نشرفان فلوتن ص ١٣٧ .

(٨٠) الأغاني ٣ ص ٢٤ .

(٨١) أعمال المؤتمر الدولي التاسع للمستشرقين (لندن سنة ١٨٩٣ م) ج ١ ص ١١٤ .

(٨٢) « في الشعر الفلسفي لأبي الملاء المعري » (تقارير أكاديمية فيينا للفلسفة التاريخية ج ١٠٧ رقم ٦ فيينا عام ١٨٨٨ م) ص ٣٠ وما بعدها .

(٨٣) الحيوان للعجاف ج ٤ ص ١٤٧ ، روزان ، في « زايسكي » ج ٦ ص ٣٣٦ - ٣٤٠ .

(٨٤) مثلاً ، الأخبار التي ساقها اليافعي في كتابه السابق ص ٢٠٨ - ٢١١ ويتصل بنفس هذا النوع قصة « الملك التركي وختنه شيخ النساك » لابن عرب شاه في كتابه « فاكهة الخلفاء » طبعة فرايتاج - بون سنة ١٨٣٢ ج ١ ص ٤٨ - ٥٣ .

(٨٥) مختصر تذكرة القرطبي للشعراني - القاهرة سنة ١٣١٠ هـ ص ١٥ .

(٨٦) مثنوى (هـ . هوينفلد) ص ١٨٢ . ويوجد عرض شيق لأحد الأقاويص العجيبة التي تدور حول إبراهيم بن أدهم في المتحف الأثري لدلهي : مجلة الجمعية الآسيوية الملكية عام ١٩٠٩ ص ٧٥١ . (وراجع الآن أيضاً نفس المصدر عام ١٩١٠ ص ١٦٧) .

(٨٧) ولتمييزه عن الموت الطبيعي ، الفناء الأكبر ، يسمون هذه الحالة الفناء

الأصغر . انظر لبحث علاقة فكرة الفناء هذه بالترغانا الملاحظة الصائبة للسكونت « مولينين — E. v. Mülinen » في المكتبة التركية م ١١ ص ٧٠^(١) .

(٨٨) مثنوى المصدر السابق ص ١٥٩ .

(٨٩) هذه العبارة لإبراهيم بن أدهم : « التأمل هو حجج العقل » .

(٩٠) المطار المصدر السابق ص ١٨٤ . وانظر أيضاً « أولترامار » ، المصدر

السابق ، ص ١١٦ « أن يعرف الإنسان عقلياً براهها ، هذا رأى سخيف باطل ؛ لأن كل معرفة تفترض وجود ثنائية ، إذ يوجد في كل معرفة الذات التي تعرف والموضوع الذي يعرف » .

(٩١) إن البينات الصوفية ، رغبة منها في تبرير نظمها ونظرياتها منذ العصور الأولى للإسلام ، قد اختلقت الرواية التي تقول إن النبي عندما أعلن للفقراء أنهم سيدخلون الجنة قبل الأغنياء (Muh. Stud. ج ٢ ص ٣٨٥ ملحق) سقطوا منجدين ومزقوا ملابسهم (وهذا التمزيق آية الانجذاب W. Z. K. M. م ١٦ ص ١٣٩ رقم ٥) وعندئذ نزل جبريل من السماء وقال لحمد إن الله تعالى يطلب بحظه من هذه المِزَق ، فحمل واحدة منها وعاقها على عرشه تعالى . وهذا هو نموذج لباس الصوفي (الخُرْفَة) ، ابن تيمية : الرسائل ج ٢ ص ٢٨٢ .

(٩٢) كتب الشرق المقدسة [بالإنجليزية] م ١٢ ص ٨٥ — ٩٥ .

(٩٣) « كريمر — Kremer » في كتابه : « تخطيطات في تاريخ الثقافة »^(٢) ص ٥٠ وما بعدها . وانظر أيضاً « رامارازاد » في « علم النفس وفلسفة التثا » المترجم من السنسكريتية إلى الإنجليزية (لندن سنة ١٨٩٠) .

(٩٤) انظر في هذا مقال « التسييح في الإسلام »^(٣) ، مجلة تاريخ الأديان

عام ١٨٩٠ م ٢١ ص ٢٩٥ ، وما بعدها .

(٩٥) « سنوك هيرجُرنِيه » في « العرب في شرق الهند »^(٤) ليدن

G. Jacob Türkische Bibliothek, XI. 70. (١)

Kulturgeschichtl. Streifzüge (٢)

Le Rosatre dans l'Islam. (٣)

Arabie en Oost Indië. (٤)

سنة ١٩٠٧ ص ١٦ : مجلة تاريخ الأديان سنة ١٩٠٨ م ٥٧ ص ٧١ . وعن هذا الفرع من الصوفية انظر الآن البحث الذى قام به فى ليدن الأستاذ « رنكس » وعنوانه « عبد الرؤوف السنكى » . أبحاث لمعرفة متصوفة سومطره وجاوه ، طبعة عام ١٩٠٩ فى مدينة هيرينغين .

(٩٦) انظر أيضاً الآن بحث الأستاذ نيكلسون القيم : « أقدم كتاب موجز فى التصوف » ، فى أعمال المؤتمر الدولى الثالث لتاريخ الأديان م ١ ص ٢٩٣ وما بعدها .

(٩٧) (بحث تاريخى فى أصل حركة التصوف ونموها) فى مجلة الجمعية الأسيوية الملكية ، عام ١٩٠٦ ص ٣٠٣ - ٣٤٨ .
(٩٨) طبقات السبكي ج ٣ ص ٢٣٩ .

(٩٩) إن الصوفى أباسعيد بن الأعرابي البصرى الذى عاش فى القرن الرابع (توفى عام ٣٤٠ هـ / ٩٥١ م) عبر عن هذا بقوله : « وإنما كانوا [أى الصوفيون] يقولون جمع ، وصورة الجمع عند كل أحد بخلافها عند الآخر ، وكذلك صورة الفناء فكانوا يتفقون فى الأسماء ويختلفون فى معناها ، لأن ما تحت الاسم غير محصور ، لأنها من المعارف ، وكذلك علم المعرفة غير محصور لا نهاية له ولا لوجوده ولا لذوقه » . (تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٣ ص ٧٠) .

(١٠٠) ارجع فى هذا المبدأ إلى واحد من قدامى الصوفية (هو الحارث المحاسبى المتوفى ببغداد عام ٢٤٣ هـ / ٨٥٧ م) فى طبقات السبكي ج ٢ ص ٤١^(١) - والقلوب تلعب أهم دور فى أخلاقيات الزهد الإسلامى ؛ ويتجلى هذا فى عناوين المؤلفات الصوفية . انظر مجلة الدراسات اليهودية م ٤٩ ص ١٥٧ .

(١٠١) انظر ، خاصة ، يعقوب فى « المكتبة التركية » مجلد ٩ « أبحاث لمعرفة طريقة البكتاشية » وحديثاً لنفس المؤلف : البكتاشية فى علاقتها بالظواهر القريبة منها » (ميونخ سنة ١٩٠٩) « أبحاث المجمع العلمى الإمبراطورى فى باقاريا ،

(١) عن الحارث بن أسد المحاسبى قال « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنقل ما يوضع فى ميزان العبد يوم القيامة حسن الخلق » .

السلسلة الأولى م ٢٤ ج ٣ « وخاصة ص ٤٣ فيما يتعلق بالمشابهات الغنوصية .

(١٠٢) « أولترامار » المصدر السابق ج ١ ص ٢١٤ : « من اللحظة التي تتجلى أو تنبعث المعرفة فيها في نفسى ، حيث أصبح متحداً مع براهما لا أكون مكلفاً بعمل أو فريضة ؛ فليس من فيدا أى تعدد أو عالم حسمى أو سمساراً samsāra » : (المصدر نفسه ص ٣٥٦) : « كل شئء يصبح لديه (إلى اليوجن) سواء ؛ ففي العالم الحسمى لا تتبع الأطعمة في نظره محرمة أو واجب تناولها ، إذ كل العصارات لا تتبع كذلك عنده » ، وفي عالم الأخلاق أيضاً : « تأملُ (اليوجن) يحزره من كل الآثام حتى حينما يعتمد الإثم فيشمل يوجانات كثيرة » .

(١٠٣) مثلاً عند الغنوصى « إيفانيس بن كاريوكراتس » . التأمل في الكائن الأعلى يجعل جميع الأعمال الظاهرة سواء ولا نتيجة لها . وهذا هو الأصل في رفض كل الأمور الشرعية والنواميس الأخلاقية ، حتى إن الوصايا أو الأوامر العشر تصبح محترقة . واتحاد الروح بالوحدانية العظمى ترفعه إلى ما فوق الأشكال الدينية المحددة « نياندر - Neander » في كتابة تطور أهم المذاهب الغنوصية منذ البدء « طبع برلين ١٨٣٨ م ص ٣٥٨ - ٣٥٩ .

(١٠٤) « سترومانا Stromata » ^(١) ج ٣ ص ٥ .

(١٠٥) السبكي ، معيد النعم طبعة ميهريمان ص ١٧٨ وما بعدها .

(١٠٦) رباعيات جلال الدين الرومى . وهذه شكوى ترجع دائماً في المؤلفات الصوفية ذاتها إلى أن كثيراً من العناصر المنحطة تندمج في سلك التصوف وتسمى استخدام صلتها به لأغراض دنيوية .

(١٠٧) انظر أيضاً مثلاً قديماً في كتاب محمد للأستاذ « شبرنجر Sprenger » ج ٣ ص ١٧٩ هامش (الشبلى) . والملازمة لا ينبغي مع هذا أن نخلطهم بطريقة الملاعى المنتشرة في تركيا ، والى أمدنا عنها حديثاً « مارتن هارتمان » بمعلومات هامة في الشرق الإسلامى ج ٣ ^(٢) .

(١) أى : (متفرقات) .

(٢) Der Islamische Orient .

- (١٠٨) مثنوى « هوينفالد » ص ٩١ .
- (١٠٩) وهو كتاب حلقه « رينيه باسيه » ، في مجموعة مذكرات ونصوص نشرت لتكريم المؤتمر الرابع عشر للمستشرقين بالجزائر سنة ١٩٥٥ م ص ١ وما بعدها .
- (١١٠) « هارتمان » المرجع السالف الذكر ج ١ ص ١٥٦ وما بعدها .
- (١١١) « ريتسنشتين » في كتابه الحكايات العجيبة اليونانية^(١) ص ٦٥ وما بعدها .
- (١١٢) تذكرة الأولياء للمطار ج ٢ ص ١٧٧ . ويظهر أن ابن تيمية خصم الصوفية بوجه ضد هذا حججه ، وهو يتهم المريد من الصوفية بالزهو والخيلاء إذ يقول « إنه يأخذ من حيث يأخذ الملك الذى يأتي الرسول » أى أنه على اتصال إلهي مباشر - رسائل ابن تيمية ج ١ ص ٢٠ .
- (١١٣) الشمسى التبريزى ص ١٢٤ .
- (١١٤) المطار ج ٢ ص ١٥٩ . ويذكر ابن تيمية (الرسائل ج ١ ص ١٤٨) أن بعض المتصوفة بكتمون حقداً صحيحاً على الأنبياء وخاصة محمد [صلى الله عليه وسلم] لأنه « أظهر الفرق ودعا إليه وعاقب من لم يقل به » .
- (١١٥) مثنوى « هوينفالد » ص ٨٣ .
- (١١٦) انظر المتن في كتاب « الظاهرية »^(٢) (لجولد تسيهر) ص ١٣٢ ، ويعقوب ، « المكتبة التركية » ج ٩ ص ٢٣ .
- (١١٧) رباعيات جلال الدين الروم .
- (١١٨) في رسائل ابن تيمية ج ١ ص ١٤٥ : « القرآن كله شرك وإنما التوحيد في كلامنا » .
- (١١٩) « برون » ، تاريخ الفرس الأدبي ، ج ٢ ص ٢٦٨ .

Hellenistische Wunderezählungen. (١)

Zähiriten (٢)

(١٢٠) طبعة « روزنقيج - شفاو » ج ١ ص ٥٨٥ (الغزلية الدالية رقم ١٠٨) .

(١٢١) عند « آتیه » ، « تقارير الأكاديمية البافارية للفلسفة العلمية » ^(١) ج ٢ عام ١٨٧٥ ص ١٥٧ .

(١٢٢) « حکم عمر الحيام » ^(٢) . لفردريك روزن (طبعة « شقوتجرت وليبسك » ١٩٠٩) خصوصاً القطع المترجمة ص ١١٨ وما بعدها .
(١٢٣) مثنوى « هوينفلد » ص ٥٣ .

(١٢٤) تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٤ ص ١٥ : « يشوشون علينا أوقاتنا » .
(١٢٥) مجلة الجمعية الآسيوية الملكية عام ١٩٠٦ ص ٨١٩ . وانظر أيضاً الفصول التي بسط فيها هذا التيار من الأفكار في إحياء الغزالي ج ٣ ص ١٣ وما بعدها . وإن الصوفي محي الدين بن عربي وجه لماصره الأصغر منه الفقيه نحر الدين الرازي رسالة بين فيها أن علم هذا الأخير ليس كاملاً ؛ لأن العلم الكامل لا يكتسب إلا عن طريق الله مباشرة ، وليس عن طريق الرواية والأساتذة .

والصوفي أبو يزيد البسطامي (المتوفى عام ٢٦١ هـ / ٨٧٥ م) كان يقول لعلماء عصره . أخذتم علمكم عن علماء الرسوم ميتاً عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت . وقد ذكره الشعرائى فى طبقاته الكبرى واقبسه حسن العدوى فى شرحه للبردة (القاهرة سنة ١٢٩٧ هـ) ج ٢ ص ٧٧ . وهذه الرسالة نشرت بطولها فى كشكول العاملى ص ٣٤١ - ٣٤٢ . على أنها فى الكشكول تنقصها عبارة البسطامى . وابن تيمية (الرسائل ج ١ ص ٥٢) يمرض فى صورة جدول شقوى ، ما كان بين ابن عربى والرازى (وواحد من أصحابه) .

(١٢٦) رباعيات جلال الروى .
(١٢٧) رسالة القشيري فى التصوف (النهاية) .
(١٢٨) تذكرة الأولياء للعطار ج ٢ ص ٢٧٤ .

Sitzungsberichte der bayerischen Akad. d. Wiss. Phil. (١)

Die Sinnsdrücke Omars des zeltmachers. (٢)

(١٢٩) هذه الآراء والأفكار توجد أيضاً في النصوص صوفية الهندية ، ويمكن إرجاعها إلى مصدرها الأول بوسائط عديدة . وإنى هنا أحيل القارئ إلى مقتبسات « أولترامار » في المصدر السابق من بعض المذاهب التي اتصلت بها ، ص ١٢٠ : « فالأتمان لا يمكن إدراكه بالتعليم أو بفهم الكتب المقدسة والوقوف عليها ، فإن من يصطفيه وحده هو الذى يفهمه إذ « الأتمان » يكشف له عن وجوده » (مستمد من كاناكا يوبانيشاد) ص ١١٥ : « ولذا ينبغي للبراهمي أن يتخلص من كل علم وبحث ، ويظل دائماً كطفل » ؛ ص ٢١٠ : « وهذا العلم ليس ثمرة مجهود عقلى أو جدلى ، فإن هذا لا يحتاج إلى البراهين والاستدلالات كالعلم الدينى ، ولكن الكائن الأعلى يتجلى بنوره الذاتى فما هى الحاجة لإثباته والتدليل عليه ؟ .

والفكرة هذه نفسها يعبر عنها هكذا فى الأفلاطونية الحديثة بأن الإنسان يقدر على إدراك العالم العقلى وتصوره بالتأمل الروحى ، وليس عن طريق المنطق والقياس . (أثولوجيا أرسطوطاليس ص ١٦٣ طبعة ديتريشى) .

(١٣٠) انظر Z. D. M. G. مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ١١ .

(١٣١) انظر فيما سبق هامش رقم ٣٩ .

(١٣٢) وربما يتصل بها حكم الأوزاعى : « لبس الصوف فى السفر سنة وفى الحضر بدعة » . تذكرة الحفاظ ج ٣ ص ٢٣٢ .

(١٣٣) عيون الأخبار لابن قتيبة ص ٣٥٥ .

(١٣٤) Z. D. M. G. مجلة المستشرقين الألمانية م ٢٨ ص ٣٢٦ .

(١٣٥) المطار ج ٢ ص ٤٠ .

(١٣٦) مجلة الجمعية الآسيوية الملكية عام ١٩٠٦ ص ٣٢٣ .

(١٣٧) المطار ج ٢ ص ٤٨ ، ٧٤ .

(١٣٨) وإن شكايات كهذه ليست طبعاً بلا غاية حتى فيما بعد إلى عهد القشيري . وقد جمعت سلسلة من هذه المظاهر فى شرح « الفتوحات الإلهية » لأحمد بن محمد الشاذلى القاسى « على المباحث الأصلية » للكتاب الصوفى السرقسطى الأصل أبو العباس أحمد بن محمد بن الهنا التجيبى (القاهرة عام ١٣٢٤ هـ / ١٩٠٦ م ج ١ ص ٢١ وما بعدها) .

وفي التصوف الغربي ، لم يُعبّر عن الميل إلى العدمية بالنسبة للشرعية بصورة قاطعة كما في المشرق . والتحذيرات التي وردت في هذا الكتاب ضد هذا الميل كان لها أثر قوى في الإسلام في الغرب . راجع أيضاً النقد الغربي للتصوف الشرقي في Z. D. M. G. مجلة المستشرقين الألمانية م ٢٨ ص ٣٢٥ وما بعدها .

(١٣٩) لتمييز موقف الغزالي من الفلسفة التي حاربها يمكن أن نذكر كلام أبي بكر بن العربي قاضي إشبيلية (المتوفى عام ٥٤٦ هـ / ١١٥١ م) : « شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلسفة ثم أراد أن يخرج منها فاقدر » . (روى ذلك علي القاري في شرحه للشفاء للقاضي عياض طبعة استنبول عام ١٢٩٩ هـ ص ٥٠٩ .

(١٤٠) والصوفي الأحداث عهداً ، وهو الشعراني ، اشتغل في هذه الدائرة الكلامية لتقدير الخلافات التعبدية أو الشعائرية ، وابتدع نظرية خاصة في الملائق القائمة بينها بها يكون لكل وجهة نظر مخالفة قيمة نسبية . فالشرعية نفسها لها مرتبتان : مرتبة التشديد ، ومرتبة التخفيف ، فالتشديد يتعلق بالكلفين الأقوياء من حيث الإيمان أو الجسم الذين يطالب الله منهم الانقطاع والزهد ، والتخفيف للضعفاء الذين تمهد لهم نفس الشرعية الرخص والتيسيرات الضرورية فالمدارس الفقهية المختلفة ، وهي تتعارض فيما بينها فيما يتعلق بالحكم نفسه ، تمثل كل منها درجة من هذه الدرجات للشرعية المتساوية في القيمة والتي ليس الخلاف بينها إلا نسبياً . وبفضل هذه الحجة أو الدليل سمي الشعراني كتابه الذي وضعه فيه « ميزان الشرعية » : انظر Z. D. M. G. مجلة المستشرقين الألمانية م ٣٨ ص ٦٧٦ .

ونحن نذكر هذه النظرية ، التي يزكها الشعراني في طائفة من مؤلفاته في إصرار كأنها كشف جليل القدر ، اهتدى إليه لتبين أنها اقترحت قبله بما يزيد عن خمسة قرون ، فقد ذكرها أبو طالب المكي (المتوفى سنة ٣٨٦ هـ / ٩٩٦ م) في كتابه قوت القلوب ج ٢ ص ٢٠ من طبعة القاهرة عام ١٣١٠ هـ . وأبو طالب هذا يُعدّ شيخاً للشرعية والحقيقة (الدميري ج ٢ ص ١٢٠ مادة طائر) ، ويعترف الغزالي بما كان لمؤلفاته من فضل كثير عليه . ويمكن إرجاع بذور هذا الخلاف إلى القرن الثاني الهجري ، فإن المحدث الزاهد عبد الله بن المبارك (المتوفى عام ١٨١ هـ / ٧٩٧ م)

يوفق بين حدين متناقضين مقررًا أن أحدهما يتجه إلى الخواص والآخر إلى العوام (عن «إتحاف السادات المتقين» ، القاهرة عام ١٣١١ ج ٧ ص ٥٧٢ . راجع ما كتبه هارتمان عن ابن المبارك في مجلة الأشوريات م ٢٣ ص ٢٤١) .

(١٤١) إحياء علوم الدين ج ١ ص ٥٤ .

(١٤٢) Z. D. M. G. م ٥٣ ص ٦١٩ ملاحظة رقم ٢ .

(١٤٣) وكثيراً ما يوجد أيضاً عبارات مدح وثناء يمكن أن يقرأ القارئ سلسلة منها . مثلاً ما يوجد في نقش علبة أقلام محفوظة بدار الآثار العربية بالقاهرة ، ويقال إنها قدمت هدية للغزالي ، لكن هذا مما يشك كثيراً فيه (نشرة المعهد المصري عام ١٩٠٦ م ص ٥٧ حيث بحث فيها حقيقة الأثر) .

(١٤٤) انظر «مقدمات لكتاب الهداية» طبعة «درمشتاد» عام ١٩٠٤ ص ١٤ ملاحظة ٢ .

(١٤٥) انظر مقدمة كتاب محمد بن تومرت (الجزائر عام ١٩٠٣ م) ص ٥٨ - ٦٠ .

(١٤٦) وقد عيب على أحمد معاصري أحمد بن حنبل العالم الفقيه حرب بن إسماعيل الكرماني (المتوفى عام ٢٨٨ هـ / ٩٠١ م) أنه أذى في كتابه «السنة والجماعة» أهل الصلاة الذين ابتعدوا عن وجهة نظره (ياقوت ، الجغرافية ، WB ، ص ٢١٣) .

(١٤٧) المكتبة الجغرافية العربية ، دى غويه ، ج ٣ ص ٣٦٥ - ٣٦٦ .

(١٤٨) مقدمة [جولد تسيهر] لكتاب «ابن تومرت» طبعة الجزائر ١٩٠٣ ص ٥٧ .

(١٤٩) انظر مقال : «في تاريخ الحركة الحنبلية في Z. D. M. G. م ٦٢ ص ٥ وفي مواضع متفرقة أخرى أبو معمر الهذلي (انظر في ما سبق حاشية رقم ٥٣ في القسم الثالث) يقول : «من زعم أن الله لا يتكلم ولا يسمع ولا يبصر ولا يرضى ولا يغضب فهو كافر» (وهذه الصفات لا يرى المعتزلة بُدأً من تأويلها .

ولكن ظهر ضعفه في وقت المحنة ، وتسامح في أمور أنقذته من كثير من الاضطهادات حتى كان يقول لقد أصبحنا كفاراً وبهذا صرنا أحراراً (كفرونا وخرجنا) — تذكرة الحفاظ ج ٢ ص ٥٦ .

(١٥٠) انظر Z.D.M.G م ٥٧ ص ٣٩٥ . وقد أعطانا ابن سعد ج ٦ ص ١٩١ عن فقيه الكوفة المتشدد إبراهيم النخعي المعاصر للحجاج (توفي عام ١٩٦/٧١٤ م) سلسلة من الأقوال والأحكام عن المرجئة . إنه يطلق العنان لسخطه ضد هذا المذهب ويحذر الناس من عواقبه الوخيمة ومن الاختلاف إلى أنصاره ، ويسميه (هذا المذهب) رأياً محدثاً أو بدعة ، غير أن كلمة كفر وكافر لا تأتي على لسانه .

هذا ، وبذرة العقلية المتعصبة تجدها تظهر من جديد في أواسط القرن الثاني للهجرة لدى سفيان الثوري وطائفة من هم على شاكلة ، من المتشددين الذين لا يرون الاشتراك في جنازة مرجئي مهما كان تقياً وموضعاً للشناء في حياته (ابن سعد ج ٦ ص ٢٥٢ ، ٢٥٤)^(١) . على أن المسلمين يسمونهم كفاراً ومما يدل على روح التسامح في هذا العصر أن سفيان الثوري ليم على سلوكه هذا كأنه أتى أمراً إلهياً .
(١٥١) وتظهر أيضاً آراء أكثر اعتدالاً ، مثل الحكم على إخلاص القرامطة أو أمانتهم (ياقوت طبعة « مرجليوث » ج ١ ص ٨٦) .

(١٥٢) آراء أصحاب العقائد في هذه الناحية جمعت في القدمات الكلامية للسنوسي انظر ص ٩٦ — ١١٢ من طبعة لوسياني J.D. Luciani

(١٥٣) الحيوان للجاحظ ج ١ ص ٨٠ ، وراجع ص ١٠٣ أيضاً^(٢)

(١٥٤) ومما يسترعى الانتباه في الاتجاه العام للسنة التالية للغزالي أن مشكلاً شديد التعصب لرأيه كالحنبل المتحمس تقي الدين بن تيمية Z. D. M. G. م ٦٢ ص ٢٥) يقترب في هذه المسألة من الغزالي الذي يحاربه أكثر من العقيديين

(١) مثلاً في صفحة ٢٥٤ يذكر ابن سعد عن مسعر بن كدام : (... ولم يكن له مأوى إلا منزله والمسجد ، وكان مرجئاً ؛ فمات يشهده سفيان الثوري ولا الحسن بن صالح بن حي)
(٢) يقول في ص ٨٠ : « ... ونسك التكلم التسرع إلى كفر أهل المعاصي ، وأن يرمى الناس بالجبر أو بالتعطيل أو بالزندقة » كما يقول في ص ١٠٣ : « ... فنسك المريب المرتاب من التكلمين أن يتجلى يرمى الناس بالريبة ، ويتبين بإضافة ما يجد في نفسه إلى خصمه خوفاً من أن يكون قد فطن له ، فهو يستر ذلك يرمى الناس به » .

المعتلين . وفي تفسيره لسورة الإخلاص (القاهرة عام ١٣٢٣ هـ طبعة النعسانى
ص ١١٢ - ١١٣) أفرد هذه المسألة باستطراد خاص ينتهى بما ذهب إليه من أن
المعتزلة والخوارج والمرجئة ، وكذلك الشيعة المعتدلون لا ينبغي أن يعتبروا
كفارا ، لأنهم مستمسكون بالقرآن والسنة ، ولا يخطئون إلا فى تأويلهما .
فهم لا يطعنون فى وجوب ما أتت به الشريعة من أحكام . ولكن الجهمية يستنقون
من ذلك لأنهم يرفضون فى شدة لاهوادة فيها كل أسماء الله وصفاته (نفى الأسماء مع نفى
الصفات) ، وكذلك الإسماعيلية خاصة لإنكارهم قيمة ما يُعبد الله به من أحكام وشعائر
ويمكننا أن نلمح فى هذا رأى المعتدل للحنبلى المجاهد أو الآراء والنظرات التى تتفق
والسنة القديمة المتساحمة . وهكذا فى موقفين يتعارض أحدهما مع الآخر بوضوح ،
نجد الغزالى وخصمه الشديد ابن تيمية يتشابهان فى رفض التعاريف المدرسية أو
المذهبية فى جوهر الإسلام .

حواشي القسم الخامس

الفرق

(١) انظر فيما يتعلق بإساءة فهم هذا الحديث بحثي : « مقالات في التاريخ الأدبي للمناظرات بين الشيعة وأهل السنة ^(١) » ؛ تقارير جلسات مجمع فيينا العلمي الإمبراطوري ، قسم الفلسفة والتاريخ — فيينا سنة ١٨٧٤م ٧٨ ص ٤٤٥ ، ومقالى : « تعداد الفرق الإسلامية » في مجلة تاريخ الأديان م ٢٦ ص ١٢٩ وما بعدها ، انظر أيضاً مجلة المستشرقين الألمانية م ٦١ ص ٧٣ وما بعدها .

(٢) مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ هامش ٢ . وإن التطبيق العملي لهذه الفكرة ينسب إلى الحارث المحاسبي التوفي ببغداد سنة ٢٤٣ هـ / ٨٥٧ م (راجع الرسالة القشيرية ص ١٥) ، ومما يلفت النظر أن الحارث ينتمى إلى مدرسة الزهد التي لا تعلق أهمية كبيرة على الدقائق الكلامية . وقد روت بعض المصادر الأخرى كالقزويني طبعه فستنفلد ج ٢ ص ٢١٥ والسبكي في طبقات الشافعية ج ٢ ص ٣٨ ، أن أباه كان رافضياً ، وهذا ما يقرر قاعدة : « لا يتوارث أهل ملتين شيئاً » .

(٣) كتاب البلدان لابن الفقيه الهمداني طبعة دى غوى ص ٤٤ .

(٤) الإسلام في بلاد الشرق والمغرب ^(٢) ج ١ ص ٢٨٣ .

(٥) انظر على الأخص كتاب قلهوزن : « أحزاب المعارضة الدينية والسياسية في الإسلام القديم » (انظر الحاشية رقم ٦ من حواشي القسم الثالث) .

(٦) يوجد في الأغاني ، ج ٢٠ ص ١٠٥ وما بعدها ، أحد البيانات القديمة عن آراء الحوارج المتعارضة مع آراء البيئات الإسلامية الأخرى .

(٧) كريعر : تاريخ الأفكار السائدة في الإسلام « ص ٣٦٠

(١) *Beiträge zur Literaturgeschichte der Schi'a und der sunnitischen Polemik* (Sitzungsber. der k. Akad. d. Wiss. Wien Phil. hist.).

(٢) *Islam im Morgen- und Abendlande*.

(٨) كتاب الدلائل في اللوازم والوسائل لدرويش المحروقي طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠هـ ص ٢٠، وتوجد نفس الفكرة في بعض الحكم الخلقية المأثورة في عيون الأخبار لابن قتيبة ص ٤١٩.

(٩) ديانة الإسلام بقلم كلين طبعة لندرة سنة ١٩٠٤ ص ١٣٢.

(١٠) انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٤١ ص ٣١ وما بعدها.

(١١) انظر مجلة تاريخ الأديان م ٥٢ ص ٢٣٢؛ وفي خطبة من خطب الأباضيين الخاصة بالقرن الثالث الهجري، أقيمت في تاهرت (أعمال المؤتمر الخامس عشر للمستشرقين المنعقد بالجزائر سنة ١٩٠٥ ج ٣ ص ١٢٦) نجد مثالا عملياً واقعياً في تفسير الآيتين الرابعة والخامسة من سورة طه: تَنْزِيلًا لِمَنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى، الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى «ويعطينا نص الخطبة المطبوع في أعمال المؤتمر فسكرة جليلة عن حياة الجماعات الإباضية في العصر».

(١٢) انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٦١ ص ٨٦٤ هامش رقم ٥.

(١٣) كتاب الملل والنحل للشهرستاني ص ٩٥، ٩٦ (الميمونية).

(١٤) مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي طبعة بولاق سنة ١٢٨٩هـ ج ١ ص ٢٦٨، (رواية عن الخطيب البغدادي).

(١٥) انظر فيما يتعلق بالتفصيلات بحث سَخَوُ: الآراء الدينية للإباضيين في عمان وشرق إفريقيا — أبحاث معهد دراسات اللغات الشرقية^(١) سنة ١٨٩٨ ج ٢ ق ٢ ص ٤٧ — ٨٢.

(١٦) وهذا هو نقيض ما يزعمه الدكتور «زويغر» في كتابه (العالم الإسلامي اليوم)، طبعة سنة ١٩٠٦ ص ١٠٢، من أن الإباضية فرقة شيعية الأصل.

(١٧) وجاء في ابن حزم المتوفى سنة ٤٥٦هـ / ١٠٦٤م أنه كان لا يزال في الأندلس إباضيون في عصره (كتاب الملل طبعة القاهرة ج ٤ ص ١٧٩ وانظر

(١) Religiöse Anschauungen der Ibaditischen Muhammedaner in Oman und Ostafrika (Mitteil. d. Seminars für Orient Spr.).

أيضاً ص ١٩١) ، ولابد أنهم جاءوا من شمال أفريقيا حيث نزلوا بالأندلس وأقاموا بها وقتاً قصيراً حينما التقى بهم ابن حزم .

(١٨) هارتمان : مجلة الأشوريات ^(١) م ١٩ ص ٣٥٥ .

(١٩) أمالي القالي : ج ٣ ص ١٧٣ ، ١٩٨ .

(٢٠) دراسات إسلامية ج ٢ ص ١١٧ . وفي الحق إنا لانعدم أحاديث سنينة متحيزة تفصح عن رغبة النبي بالنسبة لمن يخلفه في رئاسة الأمة الإسلامية بعد موته (انظر أيضاً المصدر نفسه ج ٢ ص ٩٩ هامش رقم ١) ولكن هذا الإفصاح لا يفصل لنا في مسألة الخلافة بصورة قاطعة لا لبس فيها ، وليست له صيغة التولية الرسمية كما هو الحال عند الشيعة في روايتهم عن علي . ونجد في حديث أورده ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٤٦ ، أدلة تؤيد الفكرة القائلة بأن النبي نفسه قد عين عثمان ليكون خليفة من خلفائه . ومن الطريف أن هذا الخبر رواه مولى عثمان كما روى الخبر السابق ، وذلك ما يوضح لنا صفته وقيمته .

(٢١) كتاب الأصول من الجامع السكافي لأبي جعفر محمد السكيني المتوفى ببغداد سنة ١٣٢٨ / ٩٣٩ م (طبعة بمبای سنة ١٣٠٢ هـ ص ٢٦١) .

(٢٢) فإن برشم : المجلة الآسيوية (بالفرنسية) سنة ١٩٠٧ ج ١ ص ٢٩٧ وما بعدها ، « جريندباوم » : « مجموعة مقالات في علم اللغات والملاحم » ^(٢) « .. طبعة برلين ١٩٠١ ، ص ٢٢٦ .

(٢٣) انظر نقد أحد العلويين لهذه الآراء في ابن سعد ج ٥ ص ٢٣٩ .

(٢٤) في مجموعة من الأحاديث التي يغلب عليها التجسيم الغليظ وفيها يوحى الله تعالى لمحمد بالأئمة الاثنا عشر ويمينهم له بالإسم . وجاء في « كتاب هارون » انظر عنه مجلة « علم العهد القديم » ^(٣) م ١٣ ص ٣١٦) أن أحد اليهود من قبيلة هارون كان يعرف الأئمة . وهذه الخرافات الشيعية جمعها السكيني في كتابه الأصول

Zeitschr. f. Assyriol. (١)

Gründbaum, Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagen- (٢)

Kunde

Zeitschr. f. Alttest. Wiss. (٣)

ص ٣٤٢ — ٣٤٦ ، وإن البراهين الستمدة من أسفار المهد القديم الدالة على صحة النظريات الإمامية (كما صنع أهل السنة عاماً في البرهنة على نبوة محمد بأدلة مستنبطة من التوراة والإنجيل) ، قد جمعها « سيد علي محمد » أحد فقهاء الشيعة الحديثين في رسالة عنوانها « زاد قليل » ، وظهرت لها طبعة حجرية في المطبعة الاثنا عشرية بلكنو بالهند سنة ١٢٩٠ هـ / ٨٧٣ م .

(٢٥) يمكن أن نكون لأنفسنا فسكرة عن هذا النوع من التأويل القرآني ، بالشرح التالي لسورة الشمس « والشمس وضحا (الشمس هي محمد) والقمر إذا تلاها (القمر هو علي) ، والنهار إذا جلاها (النهار الحسن والحسين) ، والليل إذا يغشاها (والليل هو الأمويون) » . « وفي الآليء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة » للسيوطي (طبعة المطبعة الادبية بالقاهرة سنة ١٣١٧ ج ١ ص ١٨٤) تأويل كهذا على هيئة أحاديث يزعمون أن النبي قالها لتفسير آيات الكتاب .

(٢٦) ابن سعد ج ٥ ص ٢٣٤ .

(٢٧) المصدر نفسه ج ٦ ص ٢٦١ .

(٢٨) اعتبر المنصور العباسي في نظر أحد المشايخين للعوليين حاكماً جائراً على الرغم من دعواه في حقه الشرعي في الخلافة ، وهذا هو ماقاله في مواجهته الفقيه الورع محمد ابن عبد الرحمن بن أبي ذئب (تهذيب النووي ص ١١٢) .

(٢٩) انظر في محن الشيعة رسالة أبي بكر الخوارزمي للجماعة الشيعية بنيسابور في الرسائل طبعة استنبول سنة ١٢٩٧ هـ ص ١٣٠ وما بعدها . وقد ذكر اليعقوبي في تاريخه طبعة هوئما ج ٣ ص ٢٤٢ ، الروايات المتواترة عن محن الشيعة .

(٣٠) كنز العمال ج ٦ ص ٨١ حديث رقم ١٢٧١ .

(٣١) تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٤ ص ١١ .

(٣٢) انظر « برون » : « فهرست المخطوطات الفارسية في مكتبة » جامعة

كمبريدج » (كمبريدج سنة ١٨٩٦) ص ١٢٢ — ١٤٢ (وتوجد بهذا الكتاب

بيانات عن هذه المخطوطات) . وانظر مجلة فينا لمعرفة الشرق W. Z. K. M. م ١٥

ص ٣٣٠ — ٣٣١ فيما يتعلق بشجرة هذه المؤلفات . وقد أثبت « هاويت »^(١) في تقريره

عن المؤلفات الشرقية ج ١ رقم ٣٠٨٠ ، ٣٠٨١ ما جد بعدها من مؤلفات . وقائمة الشهداء عند الشيعة تسمى «مقاتل»

(٣٣) الثعالبي : « يتيمة الدهر » ج ١ ص ٢٢٣ ، وابن خلكان طبعة قسنطينة ج ٩ ص ٥٩ ، حيث يجب أن تقرأ « مَا تَمْنَا » بدلا من « مَا تَمْنَا » .

(٣٤) مجمع الأمثال للميداني طبعة بولاق ج ١ ص ١٧٩ .

(٣٥) « بادشاه حسين » : الحسين في فلسفة التاريخ (بالإنجليزية) طبعة اكنو سنة ١٩٠٥ ص ٢٠ .

(٣٦) المصدر نفسه ص ٩ ، ١٨ ، ٣٠ .

(٣٧) الكليني : نفس المصدر ص ٤٦٦ . ويعتقد المسلمون أن الملكين الحارسين ينسحبان في حالة أخرى . وهي حينما يصيب الإنسان القُدَر الذي كتبه الله عليه ، فهما في هذه الحالة لا يحاولان ألبة الدفاع عنه ، إذ يجب عليهما أن يفسحا الطريق لوقوع القُدَر ونفاذه . ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٢ .

(٣٨) انظر عن التقية مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٠ ص ٢١٣ وما بعدها .

(٣٩) تفسير الإمام الحسن العسكري لسورة البقرة ص ١٧ .

(٤٠) الكليني ص ١٠٥ .

(٤١) الكليني ص ١٠٥ .

(٤٢) انظر الكليني ص ٣٦٨ وما بعدها ، فصل « دعائم الإسلام » ، وذلك فيما يتعلق بالمذاهب المختلفة عن هذه النقطة وهذا هو السبب في أن الشيعي الصادق « متوالى » ، وهو الاسم الخاص الذي يطلق على الفرع الشاي لفرقة الشيعة .

(٤٣) الآلء المصنوعة للسيوطي ج ١ ص ١٨٤ . ونجد في هذا الفصل مجموعة من الأحاديث تنزع نزع خاصة وضعها بعض الوضعيين المتحيزين لكي يدعموا بها نظريات التشيع .

(٤٤) الأغاني ج ٢٠ ص ١٠٧ .

(٤٥) علي القاري : شرح الفقه الأكبر طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ ص ١٣٢ .

(٤٦) ولم ترغب الخلافة العباسية في أن تتخلف عن الشيعة في الأخذ بهذه

النظرية ، فكانت ترحب عن طيب خاطر بأن يطلق عليها لقب « ميراث النبوة » .
انظر الأغاني ج ١٠ ص ١٢٤ ، ج ١٨ ص ٧٩ ، وانظر أيضاً رحلة ابن جبير الطبعة
الثانية لدى غوى ص ٩٢ . ومن هذه التسمية جاءت كلمة (نبوى) التي وصفت بها
مرتبة الخلافة العباسية . انظر تاريخ دمشق لابن القلانسي طبعة أمدرود ص ١٥٥ ،
١٦٥ ، ١٩٣ ، ومعجم الأدباء لياقوت طبعة مرجوليوث ج ٢ ص ٥٤ ؛ ولكن
هذه الأسماء والصفات لا تخرج في دلائلها على أن الخلافة ميراث شرعى للسلطة
النبوية على اعتبار أن العباسيين ينتمون إلى آل البيت ، ولا تدل على أنها اختصاص
ذاتى وطبيعة موروثه انتقلت إليهم بحكم قرابتهم للنبي وجعلتهم سلطة هادية مرشدة ،
كما هو الحال عند الأئمة العلويين والخلفاء الفاطميين .

ونصادف أقوالاً للكتاب والشعراء في مواضع متفرقة من الكتب العربية ،
منذ العصر الأموى ، توصف فيها مرتبة الخلافة بأنها « إرث النبي » ؛ وقد قيلت على
سبيل التماق والزلفى للخلفاء ، كما جاء في رسالة لعبد الحميد بن يحيى الكاتب - إذا
كانت حقاً مما كتبه - كتبها للخليفة . راجع رسائل البلغاء طبعة القاهرة
سنة ١٩٠٨ ج ١ ص ٩٢ ، ولا يمكن أن تفهم كلمة « موارث نبوته » هنا بمعنى
يخرج عن معنى الحق الشرعى .

(٤٧) نقل السهروردى هذه الحكاية عن الإمام جعفر الصادق ؛ انظر الكشكول
طبعة بولاق سنة ١٢٨٨ هـ ص ٣٥٧ .

(٤٨) انظر التفصيلات مبسوبة في مجلة الأشوريات م ٢٢ ص ٣٢٥ وما بعدها .

(٤٩) ابن سعد ج ٥ ص ٧٤ .

(٥٠) المصدر نفسه ج ١ ص ١١٣ . ورواية ابن سعد مبنية على الآية السابعة
والستين من سورة المائدة : « والله يمصمك من الناس » . فقد أوّلها المفسرون على
أنها العصمة الجثمانية للنبي . وقد عالج الماوردى هذا الموضوع في الفصل الثامن من
كتابه « أعلام النبوة » ، طبعة القاهرة سنة ١٣١٩ هـ ص ٥٣ - ٥٩ .

(٥١) « مؤنتيه » تقديس الأولياء المسلمين وعبادتهم في أفريقية الشمالية »

(الكتاب اليوبيلي لجنيف سنة ١٩٠٩) ص ٣٢ ، انظر « آشيل روبير » في مجلة الروايات الشعبية ، كراسة فبراير ، أعداد ١٢ ، ١٣ .

(٥٢) هؤلاء القوم الذين يعمدون عليا يوجدون مثلاً بين الفلاحين التركمان الذين يقطنون مقاطعة قارص (أردغان) ، التي تمازات عنها تركيا لروسيا بعد الحرب الروسية التركية سنة ١٨٧٧ - ١٨٧٨ ، وقد قام ديفتسكي Devitzki حديثاً بدراسة لأحوالهم .

(٥٣) « فريدلندر » : « شنع الشيعة كما في ابن حزم » (نيوهيفن سنة ١٩٠٠ ج ٢ ، وفي مجلة الجمعية الأمريكية للمشرقيات م ٢٩ ص ١٠٢ .

وقد دعا الشيعاني لنظريات شبيهة بهذه ؛ وهو الذي ادعى الألوهية وأعدم ببغداد في سنة ١٣٢٢هـ / ٩٣٤م . وفي مذهبه المبني على نظرية الحلول التدريجي للألوهية ، نسب الفس لسكل من موسى ومحمد ؛ فوسى اغتصب غدراً من هرون محله الأول في الرسالة ، كما اغتصب محمد مكان علي : راجع ياقوت طبعة مرجوليوث ج ١ ص ٣٠٢ .

(٥٤) مجلة المستشرقين الألمانية م ٣٨ ص ٣٩١ ، وابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٦ وج ٥ ص ١٥٨ ؛ وانظر أيضاً « فريدلندر » في مجلة الأشوريات م ٢٣ ص ٣١٨ هامش رقم ٣ .

(٥٥) « شنع الشيعة » لفريدلندر ج ١ ، أو المجلة الأمريكية للمشرقيات م ٢٨ ص ٥٥ وما بعدها .

(٥٦) ديانة الإسلام لسكلين ص ٧٣ ؛ بل إن الفيلسوف ابن سينا قرر أن من المسلم به أن الأنبياء لا يتعرضون بأى حال للخطأ أو النسيان ، راجع كتاب « فلسفة ما وراء الطبيعة لابن سينا ^(١) » ، ترجمة وتعليق « هورتن » المطبوع بمدينة « هاله » سنة ١٩٠٧ ص ٨٨ .

(٥٧) تهذيب النووى ص ٦٢٤ ، وقد خص يحيى بن زكريا بأشياء أخرى ، راجع ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ٧٦ .

(٥٨) ابن سعد ج ٦ ص ٣٢ .

(٥٩) علي القاري : « شرح الفقه الأكبر » ص ٥٤ . ويوجد في طبقات الشافعية للسبكي ج ٥ ص ١٢٣ ، بحث في هذا الحديث . وقد نسب للنبي أنه تساءل فقال : « وإني لرسول الله وما أدري ما يفعل بي » . ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٨٩ .

(٦٠) أمالي القالي ج ٢ ص ٢٦٧ .

(٦١) جعلت الرواية هذا الحديث متعلقاً بصلح الحديبية في السنة السادسة للهجرة وتمده فتحاً ، مع أنه يتعذر علينا إدراكه على هذا النحو ، وهو ما أحس به المؤرخون السامعون أنفسهم . فقد قال عمر بن الخطاب : لقد صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل مكة على صلح وأعطاهم شيئاً ، لو أن نبي الله أمر على أميراً ؛ فصنع الذي صنع نبي الله ما سمعته له ولا أطعته . ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ٧٦ ، ص ٧٤ .
(٦٢) لتوضيح هذه العبارة انظر فيشر في مجلة المستشرقين الألمانية م ٩٢ ص ٢٨٠ .

(٦٣) حياة الحيوان للدميري ج ٢ ص ٢١٦ مادة « غرنيق » .

(٦٤) علي القاري : شرح الفقه الأكبر ص ١٣٦ .

(٦٥) تهذيب النووي ص ١١٣ .

(٦٦) بادشاه حسين : « الحسين في فلسفة التاريخ » ص ٥ .

(٦٧) كشف الغمة عن جميع الأمة طبعة القاهرة سنة ١٢٨١ ج ٢ ص ٦٢ - ٧٥ .

رواية السيوطي .

(٦٨) وفي الحق ، أن صفات النبي التي ذكرها الشعرائ ما هي إلا الصفات التي نصادفها في الصورة الخيالية التي رسمها الشيعة للنبي ، كما جاءت في عجالة تتضمن بياناً شعبياً عن العقائد الشيعية ، وكتبها بالتركية عبد الرحيم الخوري طبعة استنبول سنة ١٣٢٧ هـ ص ١٠ .

(٦٩) ثلاث رسائل للجاحظ طبعة فان فلوتن ، ليدن سنة ١٩٠٣ ص ١٣٧ ، وفي رسائل الجاحظ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ ص ١٢٩ . وقد ذكر الجاحظ النظرية الشيعية التي تزعم بأن الأئمة أرفع قدراً من الأنبياء ، وأن النبي عند الشيعة يعصى ولا يخفى ، والإمام لا يعصى ولا يخفى .

(٧٠) أسد الله الكاظمي : « كشف القناع عن وجوب حجية الإجماع » طبعة بومباي الحجرية ص ٢٠٩ .

(٧١) تاريخ اليعقوبي طبعة هوتسا ج ٢ ص ٥٢٥ ، وانظر ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٠١ فيما يتعلق بكتاب علي الذي أمكنه من التغلغل في معاني القرآن البعيدة . وفي الأغاني ج ٢٠ ص ٢٠٧ يتهم الخوارج بادعاء العلويين علم الغيب لمخلوق .

(٧٢) يدعى الشيعة أن لديهم مؤلفات خفية ينسبونها لعلي (انظر الهامش السابق) ؛ ويقولون عنها تارة إنها خلاصة العلوم الدينية التي كانت لكافة الأنبياء ؛ وطورا يزعمون أنها كتابات نبوية رمزية تكشف طلائعها عن حوادث المستقبل . وقد أودعها النبي عليا وانتقلت بعده من جيل إلى جيل في أعقاب الأئمة الشرعيين ، وكل إمام منهم كان حائزاً في وقته على علوم العلويين الباطنية . وأكثر ما يستشهدون به منها كتاب الجفر وكتاب الجامعة . وقد سمي بشر بن المعتسر ، أحد قدماء المعتزلة ؛ الشيعة بأنهم قوم قد غرهم الجفر : لست إباحياً غيبياً ولا - كرافضى - غره الجفر » الحيوان للجاحظ ج ٦ ص ٩٤)

بل إن كتب الشيعة قد أتت على الوصف الظاهري لهذه الكتب السرية المزعومة ، فكتاب الجامعة وصفته على أنه لفافة طويلة طولها سبعون ذراعاً (قياساً على ذراع النبي) ، انظر الكليني ص ١٤٦ : ١٤٨ والكاظمي ص ١٦١ . وفي مجلة المستشرقين الألمانية م ٤١ ص ١٢٣ وما بعدها ثبت بمراجع هذا الموضوع . وقد ذكر الكليني أيضاً أن الأئمة لديهم مصحف فاطمة الذي أودعه النبي فاطمة قبل موته ، وهو قدر المصحف المعروف ثلاث مرات .

ومن ثم أطلقت كلمة الجفر على الكتب الخفية الغامضة التي تبحث في التنبؤات عموماً . وقد تكونت من كلمة جفر الكلمة المغربية « لندجيفار » lendjefar كما جاء في « دوتيه » : « نص عربي باللهجة الوهرانية » ص ١٣ ، في مذكرات جمعية دراسة اللغات م ١٣ ص ٣٤٧ .

وإن استعمال كتب الجفر وشرحها هو موضع اهتمام المشتغلين بعلوم الطالسم الإسلامية ، انظر مثلاً قائمة كايروير kairoer katalog م ٨ ص ٨٣ ، ١٠١ . وكثيراً ما ساهم الصوفي الشهير محي الدين بن عربي في الاشتغال بهذه الكتب (المصدر نفسه

ص ٥٥٢) . أما عن كتاب الجفر لأبي بكر الدمشقي المتوفى سنة ١١٠٢ هـ / ١٦٩٠ م ، والمحفوظ في خزانة سلاطين الترك وكنوزهم ، فانظر « سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر » للهرادى طبعة بولاق سنة ١٣٠١ هـ ج ١ ص ٥١ .

(٧٣) انظر فيما سبق هامش رقم ٢٥ .

(٧٤) مما يتفق اتفاقاً تاماً مع روح التشيع ما قاله الأستاذ « بادشاه حسين » :
العالم الشيعي الحديث في نقد حكومة الخلفاء الراشدين ؛ فقد ندد بها على اعتبار
« أنها شكل شبه ديمقراطي للحكومة مبني على الشعور باليول العامة للأمة » ،
كتابه ص ١٤ .

(٧٥) إن المتكلمين في الفرق الفرعية في التشيع قد أكثروا من وضع المؤلفات الجدلوية يبرهنون فيها على صحة مذاهبهم ، ولم يكن الغرض منها قاصراً على بحث النواحي المختلفة لمسألة الإمامة ، ولكنها شملت أيضاً مسائل اعتقادية وفقهية أخرى . توكدت بسببها الخلافات التي تفصل بين هذه الجماعات الشيعية بعضها بعضاً
وفي نهاية القرن الثالث الهجري ، أو في بداية القرن الرابع ، وضع حسن بن محمد النوبختي أحد كبار المتكلمين الأماميين كتابه : « فرق الشيعة » كما وضع كتاب :
« الرد على فرق الشيعة مآخلا الإمامية » . وانظر أيضاً كتاب الرجال لأبي العباس أحمد النجاشي طبعة بومباي سنة ١١٣٧ ص ٤٦ .

وقد عاش الجاحظ في عصر قريب من نشأة هذه الفرق إذ توفي سنة ١٥٥ هـ / ٨٦٩ م ، وكتب كتاباً عن الشيعة اسمه كتاب الرفض ، ولكن يظهر أنه فقد . وهو قد أشار إليه في رسالته القصيرة « في بيان مذاهب الشيعة » (في مجموعة الرسائل طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ ص ١٧٨ - ١٨٥ ، وهي أصغر مما يوحى به عنوانها .

(٧٦) الكاظمي ص ٨٠ .

(٧٧) النجاشي ص ٢٣٧ .

(٧٨) فيما يتعلق بهذه العقيدة انظر حالياً كتاب « شنع الشيعة » كما في ابن حزم « لفريد لندر ، وهو مؤلف لا يستغنى عنه للوقوف على النظم الداخلية للشيعة وعن انقسامها إلى فرق ، ج ٢ ص ٢٣ - ٣٠ ؛ وانظر أيضاً هامش رقم ٥٣ .

(٧٩) راجع الآن مقالة « فريدلندر » ، مجلة الأشوريات م ٢٣ ص ٢٩٦ وما بعدها ، لدراسة عبد الله بن سبأ والمذاهب التي دعا لها الخاصة بطبيعة على . أما عن عقيدة رجعة على فانظر كتاب الحيوان للجاحظ ج ٥ ص ١٣٤ ، وعن عقيدة الرجعة انظر ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٦ وج ٦ ص ١٥٩ .

وحق في البيئات الصوفية (وليس الشيعة) قد شاعت تصورات وأفكار تنزع إلى تأليه على . وقد عبر الصوفيون أحياناً عن فكرة خلود على ورجعته ، روى الشعراني عن الولي « على وفا » أنه كان « يقول إن علياً بن أبي طالب رضى الله عنه رُفِعَ كما رفع عيسى عليه السلام وسينزل كما ينزل عيسى عليه السلام » ثم أضاف الشعراني إلى ذلك : « وبذلك قال سيدي على الخواص رضى الله عنه فسميته يقول « إن نوحاً عليه السلام أبقى من السفينة لوحاً على اسم على بن أبي طالب رضى الله عنه يرفع عليه إلى السماء ، فلم يزل محفوظاً في صيانة القدرة حتى رفع على بن أبي طالب رضى الله عنه » . « لوافح الأنوار في طبقات الأخيار ج ٢ ص ٥٩ .

وفضلاً عن ذلك فهذه القصة الصوفية تتصل بالقصة الإسلامية الخاصة ببناء سفينة نوح ، وقد ورد فيها أن الله أمر نوحاً بأن يُعِدَّ لبنائها مائة وأربعة وعشرين ألف لوح من الخشب ، بين الله تعالى على كل لوح منها اسم نبي من الأنبياء ، ابتداءً من آدم إلى محمد ، ثم حدث في النهاية أن السفينة كانت بحاجة إلى أربعة ألواح أخرى لإتمام بنائها ، ولذا أعدها نوح وظهر عليها أسماء الصحابة الأربعة (وهم الخلفاء الراشدون ورابعهم على) . وهكذا تمت السفينة وأصبحت قادرة على احتلال الأمواج وعصفها . والقصة بطولها في كتاب محمد بن عبد الرحمن الهمداني ، في أيام الأسبوع واسمه : « كتاب السُّمَعِيَّات في مواعظ البريات » طبعة بولاق عام ١٢٩٢ هـ على هامش شرح الفشتي على الأربعين النووية ص ٨ - ٩ .

(٨٠) فلهوزن : أحزاب المعارضة الدينية والسياسية^(١) ص ٩٣ . وقد حاول الباحثون أن يرجعوا إلى مصادر أقدم من هذه للوقوف على أصل هذه

المقيدة . وقد ذهب ينشز Pinches استناداً على نصوص مسبارية أنه كان عند أهل بابل القدامى اعتقاد برجمة ملكهم القديم سرجون الأول وأنه سيعيد مجد دولتهم القديم . غير أن قراءة هذه النصوص وتخريجها إلى هذا المعنى لم يقره علماء الآثار الآشورية ، راجع أعمال جمعية الآثار المتعلقة بالتوراة م ٧ ص ٧١ .

(٨١) هاجنفلد : تاريخ المبتدعة^(١) ص ١٥٨ (رواية أوريجن) .

(٨٢) راجع المقدمة التي كتبها أخيراً «باسيه» Basset لكتاب « فيخارياسون . Fekhares Jyasons (الأناجيل الحبشية الموضوعة الأيوكريفيات — طبعة باريس . سنة ١٩٠٩ م ١١ ص ٤ — ١٢) .

(٨٣) مجلة الروايات الشعبية سنة ١٩٠٥ ص ٤١٦ .

(٨٤) الآثار الباقية للبيروني مراجعة سنخو ص ١٩٤ ، وانظر عن « بيها فريد » مقال « هوتسا » في مجلة فينا لمعرفة الشرق سنة ١٨٨٩ ص ٣٠ وما بعدها .

(٨٥) مختصر تاريخ الدول لابن العبري طبعة بيروت ص ٢١٨ ، وراجع أيضاً مجلة الآشوريات م ٢٢ ص ٢٣٧ وما بعدها .

(٨٦) بوزورث سميت : « محمد والإسلام » الطبعة الثانية — لندرة سنة ١٨٧٦ ص ٣٢ .

(٨٧) « لاندزدل » Landsdell : « آسيا الوسطى الروسية » ج ١ ص ٥٧٢ .

(٨٨) دراسات إسلامية ج ٢ ص ٣٢٤ .

(٨٩) « كذب الوقائون » ، وأقوال الأئمة في هذا الموضوع تألف فصلاً خاصاً هو . « باب كراهية التوقيت » في الكليني ص ٢٣٢ — ٢٣٣ ، وقد أضاف إليه « دلداز علي » مواد وزيادات كثيرة في كتابه الذي ألفه في علم الكلام الشيئي واسمه : « سراًة العقول في علم الأصول أو عماد الإسلام في علم الكلام » ج ١ ص ١١٥ وما بعدها ، طبعة لسكنو سنة ١٣١٨ — ١٣١٩ هـ . وقد أشار الطوسي إلى أن كتاب « وقت خروج القائم » (رقم ٦١٧ في قائمة كتب

الشيعة) هو من تصنيف محمد بن حسن بن جمهور القمي المعروف بأنه من الغلاة وبأنه من الوضاعين للأحاديث .

وقد نشأ عن هذا أيضاً أن الكتاب عندما يترجمون لعالم من علماء الكلام الشيعة يقولون إنه من المباليين في الوقت أي في تقدير وقت ظهور المهدي ، راجع كتاب الرجال للنجاحي ص ٦٤ ، وقد انتقد ابن خلدون في مقدمته (طبعة كترمير : هوامش ومقتطفات م ١٧ ص ١٦٧) تقدير محي الدين بن عربي لوقت ظهور المهدي . وقد أنكر الحروفيون أيضاً هذه التقديرات على الرغم من أنه يُنسب إليهم دائماً هذا النوع من القبالة (كلبان هيموار : نصوص فارسية خاصة بفرقة الحروفية — ليدن ولندرة سنة ١٩٠٩ : سلسلة جب التدكارية م ٩ متون ٧٠ وما بعدها) .

وإن تقدير ظهور المهدي يقترب من التقديرات القبالية التي تعين موعد الساعة ، وقد استند فيها الوقانون على عدة آيات من القرآن ؛ كالآية التاسعة والخمسين من سورة الأنعام : « وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ » والآية السابعة والثمانين بعد المائة من سورة الأعراف : « يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ عَلَيْهِمْ عِنْدَ رَبِّي لَا يَحْلِلُهَا لَوْفٌهَا إِلَّا هُوَ » ، (راجع إنجيل متى ٢٤ - ٣٦) . غير أن السنة الإسلامية الصحيحة قد أنكرت هذه التقديرات وعدتها مناقضة للقرآن

وتوجد مادة هذا الموضوع الكلامي مبسوبة في شرح القسطلاني على البخاري طبعة بولاق سنة ١٢٨٥ : باب الإجازات رقم ١١ ج ٤ ص ١٥٠ ، وباب التفسير رقم ٨٨ ج ٧ ص ٣٢٣ ورقم ٣٣٥ ، ج ٧ ص ٤٥٨ وما بعدها ، وباب الرق رقم ٣٩ ج ٩ ص ٣٢٣ .

وقد أكثر الفلاسكيون المسلمون من الاشتغال بحسابات النجوم لتقدير نهاية الدولة الإسلامية . وقد وضع الكندي الفيلسوف بحثاً خاصاً في هذا الموضوع قام لوت Loth بدراسته في كتابه « أبحاث شرقية ^(١) » (أبحاث تدكارية لفليشر — ليبترج سنة ١٨٧٥ ص ٢٦٣ - ٣٠٩ .

Lothi Morgenländische Forschungen (Fleischer-Festschrift) (١)

وقد اشتغل الكندي بقبالة الحروف وأسرار الأعداد ، فضلاً عن اشتغاله بالفروض الفلكية ، « المصدر نفسه ص ٢٩٧ » . وقد أشاد بالكتابة العربية لأنها تحتمل أكثر من غيرها من الكتابات ، وتحليل الحروف وتدقيقها (كتاب ألف باء لبلوى ج ١ ص ٩٩) ، كما أن إخوان الصفا (طبعة بومباي ج ٤ ص ٢٢٥) ذهبوا في رسالتهم إلى أن ظهور صاحب الأمر الذي كانوا يقومون بالدعاية له ، يتوقف موعده على اجتماع النجوم وتوافق الطوالع .

(٩٠) عن التلويذ باب سانهدين ٩٧ ب ، وعن تقدير موعد ظهور المسيح تبعاً للقيمة العددية لكلمتي « هاستير أستير » في سفر التثنية إصحاح ٣١ عدد ١٨ وفي سفر دانيال إصحاح ١٢ : ١١ - ١٣ . وانظر الآثار الباقية للبيروني طبعة سنجو ص ١٥ : ١٧ ، ومقال شريبر Schreiner في مجلة المستشرقين الألمانية م ٤٢ ص ٦٠٠ . وراجع مؤلفات هذا الموضوع في الثبوت الذي أورده ، شتينشneider Steinschneider في مجلة المستشرقين م ٢٨ ص ٦٢٨ هامش رقم ٢ ، وبوزنانسكي^(١) : « متفرقات عن الساعة » ج ٣ في المجلة الشهرية لتاريخ العلوم اليهودية م ٤٤ سنة ١٩٠١ .

(٩١) إن كلمة « مهدي » في استعمالها الديني القديم لم تكن تفيد تلك المعاني الأخروية التي التصقت بها فيما بعد . وقد لقب جرير سيدنا إبراهيم بهذا اللقب (النقائض طبعة بيثان رقم ١٠٤ بيت ٢٩) :

أبونا أبو إسحق يجمع بيننا أب كان مهدياً نبياً مطهراً
ولما رثى حسان بن ثابت النبي (ديوانه طبعة تونس ص ٢٤) وصفه بأنه « مهدي » ، ولم يقصد بهذه الكلمة أن تفيد أي معنى من المعاني المهدوية ، ولكن قصد أن يمدح بها النبي كرجل سار دائماً في الطريق السوي :

ما بال عينك لا تنام كأنما كحلت مآقيها بكحل الأرميد
جزعاً على المهدي أصبح ثاوياً يا خير من وطئ الحصى لا تبعث
بأبي وأبي من شهدت وفاته في يوم الاثنين النبي المهدي

وازن كلمة المهتدى في البيت الثالث ، بكلمة الرشيد في مرثية أخرى للنبي ، في ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ٩٤ :

فابكي المبارك والموفق ذا التقى حامى الحقيقة ذا الرشاد المرشد
ولم تجد البيئات السنية بأساً من إطلاق لقب المهدي على الخلفاء الأقدمين كعلي
ابن أبي طالب ، بل نسب للنبي أنه أوضح أقدار خلفائه الذين ولوا شؤون المسلمين
بعد وفاته ؛ « عن علي قال : قيل يا رسول الله من يؤمر بعدك ؟ قال « إن تؤمروا أبا بكر
تجدوه أميناً زاهداً في الدنيا راغباً في الآخرة ، وإن تؤمروا عمر تجدوه قوياً أميناً
لا يخاف في الله لومة لائم ، وإن تؤمروا علياً . ولا أراكم فاعلين تجدوه هادياً مهدياً
ياخذ بكم الصراط المستقيم » . (أسد الغابة ج ٤ ص ٣١) .

وقد دعا سليمان بن صرد ، الآخذ بنار الحسين ، للحسين بعد موته قائلاً :
« اللهم ارحم حسيناً الشهيد ابن الشهيد المهدي بن المهدي » (الطبري ج ٢ ص ٥٤٦
طبعة دى غوى) . بل إن الشعراء في العصر الأموي كانوا يقدقون هذا اللقب على
الأمراء الأمويين ، فقد مدح به الفرزدق سليمان بن عبد الملك كما مدح به النبي ؛ ففي
البيت رقم ٤٠ ص ٥١ في النقائض يمدح النبي قائلاً :

بقوم أبو العاصي أبوهم توارثوا خلافة مهدي وخير الخواتم
يعنى النبي صلى الله عليه وسلم أنه خاتم الأنبياء وأنه خير الأنبياء . وفي البيت
رقم ٦٠ من نفس القصيدة يمدح سليمان :

وألقيت من كفيك حبل جماعة وطاعة مهدي شديد النقائم
وكثيراً ما ورد هذا اللفظ في أشعار جرير (ديوانه طبعة القاهرة سنة ١٣١٣ هـ)
فقال في عبد الملك ج ١ ص ٥٨ :

الله طوقك الخلافة والهدى والله ليس لنا قضى تبديل
وقال في سليمان ج ٢ ص ٤٠ :

سليمان المبارك قد علمتم هو المهدي قد وضح التسهيل

وقال في هشام ج ٢ ص ٩٤ :

فقلت لها الخليفة غير شك هو المهدي والحكم الرشيد

وإذن هذا بلقب إمام المهدي بالحاشية رقم ٣ بالقسم الثالث من هذا الكتاب ومع ذلك فقد خصّ الأنقياء عمر بن عبدالعزيز ، دون غيره من خلفاء بني أمية بأنه المهدي الحقيقي (ابن سعد ج ٥ ص ٢٤٥) . وفي الحق أنه حدث فيما بعد ، في سنة ٥٧٦ هـ / ١١٨٠ م ، أن أحد الشعراء المداحين وهو ابن التماويذى مدح الخليفة العباسي الناصر ملقباً بإياه بالمهدي ، وغالى في إطرائه وتمجيده حتى رأى في خلافته ما يفتى عن انتظار المهدي في آخر الزمان ، فقال في البيت الخامس والسادس ص ١٠٣ من ديوانه طبعة مرجوليوث - القاهرة سنة ١٩٠٤ :

أنت الإمام المهدي ليس لنا إمامٌ حقٌّ سواك يُنتظر
تبدو لأبصارنا خلافاً لأن يزعم أن الإمام منتظر

والمسلمون في الوقت الحاضر يطلقون اسم المهدي على من يدخل في الإسلام من أهل الديانات الأخرى ، والترك يسمونهم بالمتدين . وقد تولى مشيخة الأزهر شيخان في اسميهما لقب المهدي الذي لا يخرج في معناه عن مدلوله الحديث ، وهما الشيخ محمد المهدي الحفنى وكان في الأصل قبظياً اسمه هبة الله ، وتولى المشيخة من ١٨١٢ - ١٨١٥ ، والثاني الشيخ محمد العباسي المهدي وقد تولى مشيخة الأزهر من سنة ١٨٧٠ إلى سنة ١٨٩٠ . وانظر أيضاً مجلة المستشرقين الألمانية ص ٧٠٢ وما بعدها .

(٩٢) عن فكرة المهديّة في الإسلام وما يتعلق بها انظر كتاب « المهدي منذ نشأة الإسلام حتى العصر الحاضر » « لدارمستير » - باريس سنة ١٨٨٥ ، ومقال لهيروجرونيه في المجلة الاستعمارية الدولية سنة ١٨٨٦ ، وفصل العقائد المهديّة في كتاب السيادة العربية لفان فلوتن (أمستردام - الأكاديمية سنة ١٨٩٤) ص ٥٤ وما بعدها . ومقال له في مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٢ ص ٢١٨ وما بعدها ، وكتاب العقائد المهديّة في الفرق الإسلامية بقلم بلوشيه باريس سنة ١٩٣٠ ، وكتاب المهديّة

في الإسلام^(١) « أفريدلندر (أبحاث تذكارية - فرنكفورت على المين سنة ١٩٠٣ ص ١١٦ : ١٣٠) .

(٩٣) كثيراً ما ظهرت الحركات المهدوية في الإسلام الغربي (شمالي أفريقية) ، وعند المغاربة اعتقاد متواتر بأن المهدي لا بد أن يظهر في الأرض المراكشية (دوتيه : المرابطون طبعة باريس سنة ١٩٠٠ ص ٧٤) . واستمان المغاربة بالأحاديث التي تنحو هذا المحى (مجلة المستشرقين الألمانية م ٤١ ص ١١٦ وما بعدها) . كما ظهر أيضاً في المغرب في عصور مختلفة رجال كان يدعى كل واحد منهم أنه عيسى ابن مريم وكان يتمسك بهذا الاسم لنهاضة السيادة الأجنبية (دوتيه ص ٦٨) . ومع أن بعض هذه الحركات المهدوية ، كذلك التي أدت إلى قيام دولة الموحدين بالمغرب لم تحتفظ بأي أثر تؤثر به في المستقبل بعد سقوط الأنظمة السياسية التي كانت هذه الحركات ثمرة لها ، فإن الآثار الباقية لهذه الحركات المهدوية لا تزال باقية إلى اليوم في الفرق الشيعية .

وفي القرون الأخيرة ظهرت بمض الحركات الانشاقاقية الدينية ذات الصلة الوثيقة بالفكرة المهدية ، وذلك بين مسلمي الهند ، وقد أثارها رجال ادعى كل واحد منهم أنه المهدي المنتظر ، ولا يزال أتباعهم يؤلفون جماعات وفرادى مختلفة . وزعم هؤلاء المهديون أن انتظار المسلمين للمهدي قد انتهى بظهورهم ؛ وهذا هو السبب في تسمية هذه الفرق باسم « غير مهدي » ، أي إنهم قوم توقفوا عن الاعتقاد بظهور المهدي في المستقبل ، ومنهم فرقة المهدوية التي تحمل على مخالفتها في الرأي وتبالغ في بنفسهم والتعصب عليهم . وقد أورد « سل » في كتاب ديانة الإسلام - لندرة سنة ١٨٨٠ ص ٨١ : ٨٣ تفصيلات دقيقة عن هذه الفرق . ولا تزال ذكرى أحد الهديين الهنود الذين عاشوا في نهاية القرن الخامس عشر عالقة بأذهان أهل مقاطعة كرمنا (بلوخرستان) .

ويعارض السنيون في هذا الإقليم (ويسمون التمازي لأهم يؤدون الصلاة واسمها تماز) فرقة « ذكرى » ، التي ينتمى أغلب أتباعها إلى البدو من سكان البلاد ، وقد وصروا مذهبهم وشعائهم الحائدة عن التعاليم السنية الإسلامية بأحد الهديين

ويدعى الشيخ محمد الجوبورى الذى أخذ بعد نفيه من بلاد الهند فى التجوال من مكان إلى آخر ، وتوفى سنة ١٥٠٥ م فى تيل هلمند Tale Helمند (مجلة العالم الإسلامى م ٥ ص ١٤٢) .

وهم يشيدون دائرة من الأحجار (انظر أيضاً هركلوتس . قانون الإسلام ص ٢٥٩) فى ليلة القدر التى يقدمها أهل السنة ، ويؤدون فى داخلها مناسكهم الزائفة ؛ ولذا يطلق على هذه الفرقة أيضاً اسم « دائرة والى » ، أى أهل الدائرة . وإن الأستاذ هوروثتر بجامعة عليكرة ، الذى أدين له بهذه البيانات الأخيرة ، بعد الطبع بحثاً خاصاً عن فرقة دائرة والى .

(٩٤) هارتمان : الشرق الإسلامى ج ٣ ص ١٥٢ .

(٩٥) كما فى تاريخ الأدب العربى لبروكلان ج ١ ص ٤٣١ هامش رقم ٢٥ . وهناك نقد للأحاديث الخاصة بظهور المهدي فى مقدمة ابن خلدون طبعة بولاق سنة ١٢٨٤ ص ٢٦١ . وقد جمع بعض علماء الكلام من أهل السنة الأحاديث السنية الخاصة بالمهدي ، مثل الفقيه المكي شهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي المتوفى سنة ٩٧٣ هـ / سنة ١٥٦٥ م الذى صنف فى هذا الموضوع كتاباً خاصاً ذكره بروكلان ج ٢ ص ٣٨٨ هامش رقم ٦ ، وأشار إليه الهيتمي نفسه فى إحدى فتاويه الحديثية طبعة القاهرة سنة ١٣٠٧ ص ٢٧ - ٣٢ ، وقد لخص فيه النقول السنية عن عقيدة المهدي وعن الحوادث التى سوف تصحب ظهوره ، كما بحث فى مدعى المهديّة من الدجالين والمشموذين ، واسم كتابه : القول المختصر فى علامات المهدي المنتظر . وكان الباعث الذى حمله على إصدار هذه الفتوى أنه « سئل عن طائفة يعتقدون فى رجل مات منذ أربعين سنة أنه المهدي الموعود بظهوره آخر الزمان ، وأن من أنكر كونه المهدي المذكور فقد كفر فما يترتب عليهم ؟ » .

ومن المحتمل أن هذه العقيدة التى سئل فيها الهيتمي تتعلق بأحد مدعى المهديّة فى القرن العاشر الهجرى ، وقد ذكرنا شيئاً عنهم فى الحاشية رقم ٩٣ وقد جمع ابن حجر فى كتابه « الصواعق المحرقة فى الرد على أهل البدع والزندقة » طبعة القاهرة سنة ١٣١٢ هـ ص ٩٧ - ١٠٠ قدراً آخر من الأحاديث السنية الخاصة بعقيدة المهدي ، وكان قد ألقاها بخطبة فى مكة ، قصد بها دحض العقائد الشيعية .

(٩٦) يطمئن الاثنا عشرية في هذا النقد زاعمين أن متن الحديث الدال على اسم المهدي قد صُحِّف ؛ فبدلاً من عبارة « يواطىء اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي » ، يقولون إن الصواب فيه : واسم أبيه اسم ابني ، أى إن اسم أبي المهدي هو الحسن ، والحسن هو اسم حفيد النبي ، ولا يتشككون في أن كلمة « ابن » تفيد أيضاً معنى الحفيد . راجع مقدمة شرح المنبئي على قصيدة بهاء الدين العاملي التي نظمها في مدح صاحب الزمان ، أى المهدي المنتظر ، وهي مطبوعة في ذيل السكشكول ص ٣٩٥ .

(٩٧) راجع أيضاً كتابي : « أبحاث في علم اللغة العربية ^(١) » ج ٢ ص ٦٢ من المقدمة وما بعدها .

(٩٨) راجت العقيدة بأن بعض الصفوة من الناس هم على اتصال شخصي بالمهدي الخفي ، ونجد أمثلة لها في الطوسي : قائمة كتب الشيعة ص ٣٥٣ وكشف القناع للسكاظمي ص ٢٣٠ - ٢٣١ . وللصوفي المصري عبد الوهاب الشعراني المتوفى سنة ٩٧٣ هـ / ١٥٦٥ م تعريفات عديدة تدور حول اجتماعات الصوفيين ؛ فيحكي في تراجمهم أن زميله الأكبر منه سنًا ، وهو الشيخ حسن العراقي المتوفى حوالي سنة ٩٣٠ هـ / ١٥٢٢ م ، قد أنضى إليه أنه في حدائته وهو مقيم بدمشق قد قرى المهدي أسبوعاً كاملاً وأخذ عنه أساليب الذكر والزهادة ، وأنه يرجع الفضل في طول عمره إلى المهدي ، فقد كان سن العراقي عند ما تحدث بهذا للشعراني سبعا وعشرين ومائة سنة ! وقد خرج سائحاً فذهب إلى أرض الهند والصين ثم رجع إلى مصر بعد خمسين سنة سياحة ، ولما أراد دخول مصر منعه بسبب غيره الصوفيين الآخرين . وحسد هم ، فقد وجدوا فيه مخاطرًا جريئاً (لوائح الأنوار في طبقات الأخيار - القاهرة . سنة ١٢٩٩ ج ٢ ص ٩١) .

وتوجد أيضاً أقاصيص أخرى عن الاتصال ككتابة بالإمام الخفي ؛ فإن والد النقيه الشيعي الشهير أبي جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي المتوفى سنة ٣٥١ هـ / ٩٩١ م أرسل مع رجل يدعى علي بن جعفر بن الأسود طلباً مكتوباً إلى « سيد الزمان » ، إذ أنه لم يُعقب فسأله أن يتشفع له عند الله تعالى ليرفع عنه هذه الحنة ، فتسلم بعد قليل من .

المهدي براءة مكتوبة بُشر له فيها بولدين ، كان أكبرهما أبو جعفر الذي نخر طيلة حياته بأنه مدين بوجوده لبشرى « صاحب الأمر » (كتاب الرجال للنجاشي ص ١٨٤) ، وانظر أيضاً نفس الكتاب ص ٢٥١ في ترجمة أحد علماء التفسير الذي راسل الإمام الخفي لاستجلاء بعض المسائل في أبواب الشريعة .

(٩٩) وفي الكشكول ص ٨٧ - ٨٩ قصيدة من هذا النوع ، وهي وأمثالها مما نظم بهاء الدين العاملي المتوفى سنة ١٠٣١ هـ / ١٦٢٢ م وهو أحد علماء الحاشية في بلاط الشاه عباس ، وشرح القصيدة أحمد الميني (وليس محمد كما في بركلان ج ١ ص ٤١٥) المتوفى سنة ١١٠٨ هـ / ١٦٩٦ م (وترجمته في سلك الدرر للمرادي ج ١ ص ١٣٣ - ١٤٥) والشرح في ذيل الكشكول طبعة بولاق ص ٣٩٤ - ٤٣٥ ، وانظر أيضاً المجلة الأفريقية سنة ١٩٠٦ ص ٢٤٣ .

(١٠٠) مجلة العالم الإسلامي ج ٦ ص ٥٣٥ ، وفي ص ٦٨١ منها ترجمة فتوى علماء النجف ، وقد جاء فيها : « ينبغي أن اليهود لتثبيت دعائم الدستور بالجهاد والاستمسك بتعاليم إمام العصر ، كانت حياتنا فداء له ! وإن أقل مخالفة أو تقصير في إنجاز أوامره توازى التخلي عن جلالته أو العمل على مناهضته » . والكلمة الأخيرة لا تشير إلى النبي محمد . كما بين ذلك المترجم ، ولكنها تشير إلى إمام العصر الذي ورد ذكره في العبارة السابقة ، أي إنه المهدي أو الإمام الخفي . وكذلك ادعى الجمعيون المناهضون للدستور ، مستندين إلى إحدى الوثائق التي تحمى إلغاء الدستور ، أن عمل الشاه في إقدامه على إلغائه « قد أوحى الله به كما أوحى به إمام العصر » (مجلة العالم الإسلامي ج ٧ ص ١٥١) .

(١٠١) وهذا ما سبق أن لاحظته المقدسي طبعة دي غوى ص ٢٣٨ .

(١٠٢) مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٣ ص ٣٨١ .

(١٠٣) محمد باقر داماد : « الروايع السماوية في شرح الأحاديث الإمامية »

طبعة بومباي سنة ١٣١١ هـ ص ١٣٣ .

(١٠٤) الكاظمي ص ٩٩ . وقد قال المستنصر الخليفة الفاطمي في قصيدة صغيرة

تنسب إليه أن ديانتهم هي التوحيد والعدل ، « تاريخ دمشق » لابن القلاسي طبعة
أمدرود ص ٩٥ .

(١٠٥) يكنى لإثبات هذا أن نشير إلى بعض المؤلفات الكلامية عند الشيعة
التي أصبحت في متناول الأيدي بعد طبعها ، ويظهر فيها بجلاء منهاج البحث الشيعي
في المسائل الكلامية ، وكذا في المسائل الخاصة بالإمامة . وقد وضع نصير الدين
الطوسي المتوفى سنة ٦٧٢ هـ / ١٢٧٣ م في كتابه « تجريد العقائد » (المطبوع في
بومباي سنة ١٣٠١ هـ - والفقرات في صحيفة ٣٩٩ وما بعدها ، ومعه شرح علي بن
الكشجي المتوفى سنة ٨٧٩ هـ / ١٤٧٤ م - بروكلمان ج ١ ص ٥٠٩) بياناً موجزاً
عن هذا المذهب .

كما أوضح الطوسي في كلمات موجزة مسألة الإمامة كما يراها الشيعة ، مقابلاً
بينها وبين وجهة نظر أهل السنة ، وذلك في شرحه لكتاب المحصل لفخر الدين
الرازي (القاهرة سنة ١٢٢٣ هـ : تلخيص المحصل - بروكلمان ج ١ ص ٥٠٧ هامش
رقم ٢٢) ص ١٧٦ وما بعدها وراجع أيضاً كتاب « الألفين الفارق بين الصدق
والأمين » لحسن بن يوسف المطهر الحلي المتوفى سنة ٧٢٦ هـ / ١٣٢٦ م ، وهو يشتمل
على ألف برهان يؤيد صحة العقائد الشيعية في الإمامة وألف برهان آخر لدحض
اعتراضات المخالفين . ومطبوع ببومباي سنة ١٨٩٨ .

ولاحظ أيضاً كتاب « الباب الحادي عشر » الذي جعله مكملاً لكتاب
« مصباح المتهجد » (بروكلمان ج ١ ص ٤٠٥) لأبي جعفر الطوسي ، والذي يشتمل
على عشرة فصول تبحث فحسب في موضوع العبادات ، وقد طبع في مطبعة
« نول كشور » سنة ١٣١٥ هـ / ١٨٩٨ م ومعه شرح للمقداد بن عبد الله الحلي
(بروكلمان ج ٢ ص ١٩٩) .

أما في المؤلفات الحديثة ، فإني أشير على الأخص إلى كتاب دلدار علي : « مرآة
المعقول في علم الأصول » ، وهو في مجلدين : الأول يبحث في التوحيد والثاني في
العدل . والكتاب يشتمل على مباحث عظيمة القدر في العقائد الشيعية ، وهو مطبوع
في مطبعة عماد الإسلام بلسكنو سنة ١٣١٩ هـ .

(١٠٦) إن كتاب الانتصار للعالم الشيعي « على المرتضى علم الهدى » المتوفى بيمعداد سنة ٤٣٦ هـ / ١٠٤٤ م قد عالج هذه الفروق معالجة دقيقة . وهذا الكتاب الذي طبع طبعة حجر في بومباي سنة ١٣١٥ هـ يستعرض الفروق التعبدية والشرعية بين الشيعة ومذاهب أهل السنة في كافة مسائل الفقه ، وهو أحسن كتاب يعين على تفهمها . ويوجد في المؤلفات الإفرنجية كتاب يبحث في الفقه الشيعي بقلم كرى Querry واسمه « الشريعة الإسلامية » في ثلاث مجلدات مطبوع بباريس سنة ١٨٧١ م .

(١٠٧) راجع أيضاً نولده : « بحوث تذكارية » ص ٣٢٣ .

(١٠٨) نجيل القاري . ، لكي يقف على هذه المسألة ، لعرض جلي لها في ترجمة عمارة اليميني طبعة ديرنبورج (باريس سنة ١٨٩٧) ص ١٢٦ . وكثيراً ما كان المسح على الخفين موضع مجادلات بين أهل السنة والشيعة ، وقد ألف فيه أبو يحيى الجرجاني (الطوسي : قائمة كتب الشيعة ص ٢٨) وجعل عنوان بحثه : « مناقشة بين شيعي ومرجعي » (سني) في المسح على الخفين وتناول سمك الجري ومساائل أخرى .
تختلف عليها .

وإن سمك الجري المذكور هنا واسمه أيضاً أنقليس وهو نوع من السمك الثعباني (انظر لو Low في نولده : « بحوث تذكارية » ص ٥٥٢) ، قد نهت الروايات الشيعية التي ترجع إلى علي عن تناوله نهياً باتاً . وفي كتاب الحيوان للجاحظ ج ١ ص ١١١ والسكايني ص ٢١٧ بيانات شيقة في هذا الموضوع . ويعتقد العامة أن الجري كغيره من أنواع الحيوان أمة من الآدميين قد مُسخت (الجاحظ ج ٦ ص ٢٤) . ولتحديد هذا النوع من السمك بالنسبة للأنواع الحديثة ، انظر « لو » ونولده في مجلة الأشوريات م ٢٢ ص ٨٥ : ٨٦ .

(١٠٩) « برون » : « ترجمة مختصرة لتاريخ طبرستان لابن اسفنديار » —
لندرة سنة ١٩٠٥ (مجموعة جب التذكارية ج ٢) ص ١٧٥ ، وبهذا التمديل لصيغة الأذان أعلن احتلال الشيعة لإقليم سبق أن حكمه أهل السنة (راجع خطاط القرزي ج ٢ ص ٢٧٠ وما بعدها) . وهكذا أعلن القائد جوهر انتصار الفاطميين

في مسجدى ابن طولون وعمرو في عاصمة مصر (« جوتيل » — في مجلة الجمعية الشرقية الأمريكية م ٢٧ ص ٢٢٠ هامش رقم ٣) وفي بغداد أضاف الثائر « بساسيرى » الصيغة الشيعية للأذان لكي يعلن سيادة الخلفاء الفاطميين على العراق (تاريخ دمشق لابن القلانسي طبعة أمدرود ص ٨٨) .

وهناك مثال آخر يتعلق بجنوبى بلاد العرب في كتاب « العقود اللؤلؤية » للخزرجى ترجمة ردهوس ج ١ ص ١٨٢ (لندرة سنة ١٩٠٦ مجموعة جب التذكارية م ٣) . كما حدث نقيض هذا عندما خرجت هذه البلاد عن طاعة الفاطميين وعادت إلى حكم العباسيين ؛ ففي دمشق وفي جهات أخرى من الشام حذفت هذه العبارات من الأذان (الفارقى في أمدرود ص ١٠٩ وابن القلانسي ص ٣٠١) ، بل إن الخليفة الحاكم بأمر الله الفاطمى في نوبة من نوبات خيله أمر بإعادة الأذان السننى وسائر الشعائر السننية مثل قراءة فضائل الصحابة وإطلاق صلاة التراويح والقول بمذهب مالك إلى غير ذلك (النجوم الزاهرة لأبى المحاسن طبعة بوبر ص ٥٩٩) .

وعندما خضعت إفريقية الشمالية لنفوذ الشيعة في سنة ٣٠٧ هـ / ٩١٩ م أمر الحاكم الجديد بقطع لسان المؤذن الورع « عروس » ، ثم قتله بعد أن أسرف في تعذيبه لأن بعض الناس شهدوا عليه بأنه لم يصف في أذانه عبارة « حى على خير العمل » التى يحتمها الشيعة . (البيان المغرب طبعة دوزى ج ١ ص ١٨٦) ، وراجع أوامر الفاتحين الشيعة التى أمروا بها في هذه البلاد بعد سقوط دولة الأغالبة (نفس المصدر ج ١ ص ١٤٨ ، ٢٣١) .

(١١٠) تظهر لنا جلياً تقاهة هذه الفروق التعمدية إذا لاحظنا من هذه الوجهة الصيغ القديمة المتباينة للعقائد عند فقهاء أهل السنة . وقد ترجم مكندونالد مجموعة من هذه العقائد إلى الإنجليزية في كتابه : « تطور علم السلام والفقه والنظرية الدستورية في الإسلام » (نيويورك سنة ١٩٠٣) ص ٢٩٣ وما بعدها .

ومن المصنفات القديمة في العقائد كتاب أبى جعفر أحمد الطحاوى المتوفى سنة ٣٢١ هـ / ٩٣٣ م (المطبوع في قازان بشرح سراج الدين عمر الهندى المتوفى

سنة ٧٧٣ هـ / ١٣٧١ م) ، ويقدره أهل السنة تقديراً عظيماً . و « عقائد » الطحاوى تبين النقط الرئيسية التى اختلف الشيعة وأهل السنة بشأنها ، ويحدد المؤلف معناها من وجهة النظر السنية . وفى العبادات ذكر المؤلف اختلافاً واحداً وهو فيما إذا كان مباحاً المسح على الخفين فى الوضوء فى حالات معينة يتعذر فيها غسل القدمين ، والشيعة لا يجيزون المسح .

وفى كتاب الفقه الأكبر المنسوب لأبى حنيفة حض للمسلم على توقيف الصحابة وعدم تكفير المسلم العاصى بسبب معاصيه ، أما العبادات فلم يذكر شيئاً عنها سوى هذه العبارة : « المسح على الخفين سنة ، والتراوىح فى شهر رمضان سنة ، والصلاة خلف كل بر وفاجر من المؤمنين جائزة » . وهناك وصية أخرى منسوبة أيضاً لأبى حنيفة لا تذكر فى موضوع العبادات سوى « المسح على الخفين » فمن أبى حنيفة : « نقر بأن المسح على الخفين جائز ومن أنكر هذا فإنه يخشى عليه الكفر » .

وروى الغزالى فى هذا المعنى كلاماً عن الزاهد المصرى ذى النون . اختص أهل السنة بثلاث : المسح على الخفين ، وصلاة الجماعة ، وحب السلف . (كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد طبعة القاهرة ، دون تاريخ — ص ٢٢١) . ولا ندرى كيف أضفى أهل السنة على هذا الموضوع التفاهة وهو المسح على الخفين كل هذه القيمة ، وأحلوه هذه المكانة حتى وضعوه تقريباً على قدم المساواة مع القواعد الإيمانية الرئيسية .

وقد جاء فى ابن سعد ج ٦ ص ١٩٢ ، « عن مغيرة عن إبراهيم قال : من رغب عن المسح فقد رغب عن السنة ، ولا أعلم ذلك إلا من الشيطان ، قال فضيل معنى تركه المسح » . وإن فى اهتمام المسلمين بموضوع المسح إلى هذا الحد لماذا زخرت كتب الطبقات ورواياتها بالتفصيلات الوافية المستفيضة عنه ؛ ففى ابن سعد ج ٦ ص ٣٤ ، ص ٧٥ سوابق تشهد بإباحة المسح ، وراجع أيضاً على الأخص الصفحات ٨٣ ، ١٦٢ ، ١٦٦ ، ١٦٨ من الجزء السادس . وفى الروايات الأخيرة أن علياً توسأ ومسح على جوربيه ونعليه ، وهى روايات يمكن الاستعانة بها فى التدليل على تسامح أهل السنة لأنها أثرت عن على نفسه ، وصدر عنه الفعل الذى يستنكره الشيعة .

(١١١) راجع « مقالاتي في التاريخ الأدبي للشريعة » ص ٤٩ .

(١١٢) عن هذا النوع من الزواج انظر كتاب تاريخ الزواج البشري
للوسترمارك ، الفصل الثالث والعشرين ص ٥١٧ وما بعدها ، الطبعة الثانية لندرة
سنة ١٨٩٤ .

(١١٣) تيودور جومبرتس « مفكرو الإغريق » ج ١/٢ .

(١١٤) روبرتسون سميث : « القرابة والزواج عند عرب الجاهلية » الطبعة
الثانية ص ٨٣ وما بعدها . « وقُلْهُوَ زَيْنٌ فِي » أخبار جمعية العلوم ^(١) « جيتنجن
سنة ١٨٦٣ ص ٤٩٤ وما بعدها ، ومعاوية للأب لامانس ص ٤٠٩ (مجموعة بيروت
ج ٣ ص ٢٧٣) . وفي كتاب حكومة الأم عند عرب الجاهلية لويلسن ^(٢) (أمستردام
سنة ١٨٨٤ ص ١٠ وما بعدها) بيانات عن نسخ زواج المتعة ؛ وانظر أيضاً عن
زواج المتعة كتاب حوليات الإسلام للأمير كايتاني ص ٨٩٤ وما بعدها .

(١١٥) أبو العباس الجرجاني : « المنتخب من كفايات الأدباء » طبعة القاهرة
سنة ١٩٠٨ ص ١٠٨ .

(١١٦) انظر فيما يتعلق بهذا الزواج في بلاد فارس ، كتاب برون : « عام بين
الفرس » ص ٤٦٢ . وقد أورد الأصفهاني في كتابه « محاضرات الأدباء » طبعة
القاهرة سنة ١٢٨٧ هـ ج ٢ ص ١٤٠ ملاحظة دقيقة للجاحظ تتعلق بتحليل فريق
من الشيعة من قيود الرابطة الزوجية . قال الجاحظ « إن جماعة من الرافضة يقولون
بالوقاية ، إذا اعتلت امرأة أحدهم استمرار امرأة غيره ، بشرطة أن لا يتعرض للفرج
بل لما دونه » .

(١١٧) بعد أن عدد القرآن درجات القرابة المانعة من الزواج في عدة آيات من
سورة النساء أباح ما يلي في الآية الرابعة والعشرين : « وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ أَنْ
تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ »

(١) Wellhausen. Nachrichten Ges. a. Wiss.

(٢) Wilken, Het Matriarchaat bei de oude Arabieren.

فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيهَا تَرَأَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا » ، وهذه الآية تعمرها مجموعة من الأحاديث تحلل المتعة . وذكر « الحازمي » في كتابه : « الاعتبار في بيان الناسخ والنسوخ من الآثار » (طبعة حيدرآباد سنة ١٣١٩ هـ) ص ١٧٩ أن هذه الآية كانت تقرأ . فما استمتعتم به منهن « إلى أجل مسمى » ، وذلك في رواية متصل في إسنادها على الأخص إلى ابن عباس ، ذكرها في إحدى فتاواه ، وتتخذ هذه العبارة سنداً لإباحة المتعة . وفي كتاب الانتصار للمرتضى ص ٤٢ بحث موجز عن الخلاف المذهبي في موضوع المتعة عالجها المؤلف من وجهة النظر الشيعية . (١١٨) راجع وجهة النظر الشيعية في كتاب « الشرع الإسلامي الشيعي : الزواج والطلاق » . بحث مطبوع بلوزان سنة ١٩٠٤ ص ٧٩ وما بعدها .

(١١٩) الهاشميات للكثير طبعة هور وقرق ب ٦ ص ٩ :

وَيَوْمَ الدَّوْحِ دَوْحٌ غَدِيرٌ خُمْرٌ أَبَانَ لَهُ الْوَلَايَةَ لَوْ أَطِيعَا

(١٢٠) لدينا الآن بحث عن أشهر هذه المعابد وأهمها وهو كتاب : « قداسة الحسين في كربلاء » لأرنولد نولده (١) (برلين سنة ١٩٠٩ المكتبة التركية م ١١) . (١٢١) لندن جانباً البيانات الخاطئة التي ظهرت قديماً ، ولتقتصر على مثالين حديثين جداً لنثبت سعة انتشاره ونثبت الأذهان به ؛ يقول درنبورج في ص ٧٦ من بحثه : « علم الأديان والإسلام » (باريس سنة ١٨٨٦) « إن الشيعة تنكر السنة » . وكتب السير ردهوس في هامشه رقم ٤١٧ على كتاب العقود الأولوية للخزرجي ص ٧١ : « إن الشيعة وسائر الفرق الخارجة على مذهب أهل السنة تهتم اهتماماً يسيراً بالحديث أو لا تأبه به إطلاقاً » .

بل إن مما يسترعى الانتباه ويستوجب الدهشة أن مسلماً من المشتغلين بالقانون وهو الدكتور رياض غالي عرض في ٢٥ — ٢٧ من « رسالته في الحديث كمصدر من مصادر الشريعة الإسلامية » (باريس ١٩٠٩) . للفرق بين الشيعة وأهل السنة من هذه الوجهة الخاطئة .

(١٢٣) بدائع البدائ (طبعة القاهرة سنة ١٣١٦ هـ) ج ١ ص ١٧٦ على هامش
معاهد التنصيص .

(١٢٣) روى عن عبيد الله بن موسى التوفى بالكوفة في عهد المأمون
سنة ٢١٣ هـ / ٨٢٨ م أحاديث في التشيع منكراً (ابن سعد ج ٦ ص ٢٧٩) ، كما أنهم
بالتشيع ورواية أحاديثه معاصره خالد بن مخلد (نفس المصدر ص ٢٨٣) .

(١٢٤) إن المسألة الدقيقة ، وهي قيمة الأحكام التي تتضمنها الأحاديث الصحيحة
بالنسبة لغيرها مما يستنبط بطريقة الرأي والقياس ، قد انقسم فقهاء الشيعة أنفسهم
بصددها إلى فريقين : فريق الأخباريين الذين يستنبطون أحكام الفقه والشريعة من
الأخبار وحدها أى من الأحاديث الموثوق بصحتها ويتكرون مناهج النظر العقلي ،
وفريق الأصوليين الذين يعدون القياس من أصول الفقه ويقرون الرأي الشخصي
ومناهج البحث الشبهية به ، وينتمي مذهب التشيع السائد في بلاد الفرس إلى هذا
الفريق . وقد حدث بين أهل السنة ما يشبه هذه المجادلة والانقسام في الرأي ؛ راجع
الشهرستاني في ص ١٣١ في كلامه على الأخبارية والكلامية وتضاربهم بالسيف
وتنايذهم بالتكفير .

(١٢٥) يظهر أن التشيع لم يدخل أرض قم الفارسية إلا على أيدي المهاجرين من
العرب (معجم البلدان لياقوت ج ٤ ص ١٧٦) .
(١٢٦) الطبري ج ١ ص ٣٠٨١ .

(١٢٧) كارآده فو : « الإسلام : العبقورية السامية والعبقورية الآرية في الإسلام »
(باريس سنة ١٨٩٨) ص ١٤٢ .

(١٢٨) عاب المناظر : « شهفور بن طاهر الأسفرايني » المتوفى سنة ١٠٧٨
على الإمامية إهالهم للشعائر الدينية ، ولا شك أنه كان مسرفاً في نقده ؛ انظر الفقرات
التي اقتبسها فريد لندر في كتابه « شنع الشيعة » ج ٢ ص ٦١ .

(١٢٩) انظر كتابي عن الظاهرية ص ٦١ وما بعدها ، ومجلة المستشرقين الألمانية
م ٥٣ ص ٣٨٢ ، وانظر أيضاً « كرى » ج ١ ص ٤٤ في فصل « الكائنات النجسة »

والمواد النجسة . وجاء في الحاشية رقم ١٠ : « الكفرة هم المنشقون من الزنادقة ومن أعداء الإمام علي » .

(١٣٠) بولاك : « فارس : البلاد وأهلها » ^(١) (لينزج سنة ١٨٦٥) ج ٦

ص ١٢٨ .

(١٣١) المصدر نفسه ج ٢ ص ٥٥ ، وانظر أيضاً ص ٣٥٦ .

(١٣٢) المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٧١ .

(١٣٣) برون : « عام بين الفرس » ص ٣٧١ .

(١٣٤) رينان : « بعثة إلى فينيقيا » (باريس سنة ١٨٦٤) ص ٦٣٣ .

وانظر أيضاً مقال لامانس : « على الحدود الشمالية لأرض الميعاد » (في مجلة الدراسات - باريس سنة ١٨٩٩ فبراير ومارس) وفي ص ٥ وما بعدها في طبعة المقال على حدة . ومن الخطأ أن نمد المتواليات من غلاة الشيعة كالنصيرية ، فهم إماميون عاديون ، ويذهب فقهاؤهم أحياناً إلى فارس لإكمال دراستهم بها .

(١٣٥) « شرق الأردن » - لندرة سنة ١٨٨١ ص ٣٠٦ . وقد روى « لورتييه

Lortet عنهم هذه العادة نفسها في كتابه : « سوريا اليوم » (باريس سنة ١٨٨٤) ص ١١٥ . ولكنه عللها تعليلاً سخيفاً بقوله : « ترى في هذه الدقائق الدالة على التمصب بقايا أساليب الديانة اليهودية القديمة وأحكامها » :

أما عن المؤلفات الموضوعية قبل القرن الماضي ، فيمكننا أن نحيل القارئ إلى كتاب قولني : « رحلة في سوريا ومصر » (باريس سنة ١٧٨٨ م) حيث لاحظ هذه الصفة في أخلاق الشيعة المتواليات عندما ساح في بلاد الشام في سنة ١٧٨٣ إلى سنة ١٧٨٥ ، فسكتب عنهم في ص ٧٩ من كتابه : « إنهم يعتقدون بأن النجاسة تلحقهم من ملاسمة الأجانب وهم يخالفون التقاليد المألوفة في الشرق لأنهم لا يشربون ولا يأكلون من إناء تناول منه من لم يكن من فرقهم ، كما لا يؤكلونه على مائدة واحدة » .

وجاء في مشاهدات أخرى لغير قولني من السائحين بيانات شبيهة بهذه عن « النخالة » الشيعيين (وصحتها النواخلة أي زارعو النخيل) ، وهم من الشيعة الذين

هاجروا من إقليم المدينة وينسبون أنفسهم للأنصار ، وقد كتب عنهم حاجي خان و « ويلفريد سباري » في حجتهما الشهيرة التي دوناهما في كتابهما : « مع الحجاج إلى مكة » (سنة ١٩٠٢ ص ٢٣٣) : « إنهم يمدون كلا من اليهود والنصارى أنجاساً . ويدققون في هذه المسألة كالفرس الذين اقتدوا بتقاليدهم في شعائر الطهارة » .

(١٣٦) تجد تفصيلات أوفى في مقالتي : « الإسلام والپارسية » (أعمال المؤتمر الدولي الأول لتاريخ الأديان ج ١ ص ١١٩ - ١٤٧) (باريس سنة ١٩٠١) .

(١٣٧) نقلا عن مينان Menant في مجلة العالم الإسلامي ج ٣ ص ٢١٩ .

(١٣٧) الانتصار للمرتضى ص ١٥٥ ، ١٥٧ . وقد عالج هذه المسألة في التشريع الشيعي الشيخ المشهور عند الإمامية باسم « الشيخ المفيد » وذلك في رسالة ذكرها بروكلمان في كتابه ج ١ ص ١٨٨ وقد أخطأ في ترجمة عنوانها « بخصوص الضحية المذبوحة » وهي تبحث في ذبح الحيوان غير المصحوب بتلاوة دينية خاصة .

وقد كتب أيضاً بهاء الدين العاملي بحثاً خاصاً في « حظر تناول لحم الحيوان الذي يذبحه أهل الكتاب » (مخطوط ببرلين — پيترمان Petermann ص ٢٤٧) ؛ وكما حدثت مناقشة في هذا الموضوع في بلاط الشاه عباس الصفوي بين فقهاء الشيعة والشيخ خضر المارديني الذي أرسله السلطان أحمد سلطان تركيا لعقد معاهدة مع شاه الفرس وسببها ما قاله الشيخ خضر للشاه : « أهل السنة يعترضون عليكم بكونكم تحرمون طعام اليهود والنصارى مع كونه مخالفاً للنص ، قال تعالى : وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم » . (خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر للمحبي ج ٢ ص ١٣٠) والشيعة يحرمون ذبائح من خالفهم من المسلمين لأنهم يعدونهم كفاراً (مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ج ١ ص ٢٨٨) .

(١٣٩) أباح عمر بن عبدالعزيز ذبائح السامريين (ابن سعد ج ٥ ص ٢٦٠) غير أن هذا لم يأخذه في كافة البلاد الإسلامية ؛ وانظر فيما يتعلق بالصائبة مجلة المستشرقين الألمانية م ٣٢ ص ٣٩٢ . وقد حاول فقهاء أهل السنة أن يحرموا ذبائح أهل الكتاب وذلك في العصور الإسلامية التي تطورت خلالها هذه القاعدة الدينية المتشددة ، ولكنهم عورضوا بالآية الخامسة من سورة المائدة : « وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم »

وهي قاطمة في هذه المسألة . انظر أيضاً « شتينشنيدر » : « الأدب الجدلى والتقريظى في اللغة العربية »^(١) ص ١٥١ .

(١٤٠) يبدو أن ما طرأ على هذه الإباحة من تطور في العصور التالية قد شجع الفقهاء على تقييد هذه الإباحة حتى في مذهب أهل السنة ؛ انظر كتاب « يونيبول » : « موجز في الشريعة الإسلامية » ص ٢٢١ ، وعن الزواج بالكتائب انظر « حويلات الإسلام » لكايتانى ص ٧٨٧ .

(١٤١) راجع كتاب معاوية للأب لامانس ص ٢٩٣ (مجموعة بيروت ج ٣ ص ١٥٧) .

(١٤٢) الانتصار للمرتضى ص ٤٥ . ومن العدل أن نزيد على ما كتبناه أن فقه الشيعة لا يمنع الزواج بالكتائب من اليهود أو النصارى إذا كان نكاحاً دائماً ، كما يبيح التمتع (ص ١٩١) التي يعدها أقل شأنًا .

(١٤٣) تفسير سورة البقرة للإمام العسكري ص ٢١٥

(١٤٤) البلاذرى طبعة دى غوى ص ١٢٩

(١٤٥) الكليني ص ٥٦٨ . وقد روى عن الإمام جعفر الصادق بأنه قال إن رضاع الولد من يهودية أو مسيحية أفضل من أن يكله أبوه إلى مرضعة من النصبية (أعداء على) ؛ (كتاب الرجال للنجاشي ص ٢٢٩) .

(١٤٦) الكليني ص ٣٩ .

(١٤٧) شتروتمان . « الدولة الزيدية »^(٢) (شتراسبورج سنة ١٩١٢) .

(١٤٨) مجلة الأشوريات (سنة ١٩٠٨) م ٢٢ ص ٣١٧ وما بعدها .

(١٤٩) مما يسترعى النظر خاصة مذهب أحمد بن السكيال ؛ راجع الشهرستاني

طبعة كيورتن ص ١٣٨ .

(١٥٠) ومع ذلك يلاحظ أنه في أحد البيانات القديمة عن ظهور الإمام وأشراف

خروجه ؛ قيل إن من آياته أن تحمل النحر للمسلمين (الحيوان للجاحظ ج ٥ ص ٧٥)

(١) Steinschneider, Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache.

(٢) Sirothmann, Das Staatsrecht der Zaiditen.

- (١٥١) وفي كتاب «شبيه البلخي» طبعة هيوارج ٤ ص ٨ صورة كريمة من هذا النوع
- (١٥٢) دى غوى : « مذكرة في قرامطة البحرين والفاطميين » (الطبعة الثانية ،
ليدن سنة ١٨٨٠) ، وعلى الأخص ص ١٥٨ - ١٧٠ .
- (١٥١) هو بنفيلد : مثنوى ص ١٦٩ .
- (١٥٤) التنبيه والإشراف للمسمودي طبعة دى غوى ص ٣٩٥ .
- (١٥٥) عن مذهب البكطاشية والمؤلفات الخاصة به انظر ما نشره هيوار والدكتور
رضا توفيق في مجموعة « جب » التذكارية م ٩ (سنة ١٩٠٩) ، وكتاب يعقوب
« البكطاشية من حيث علاقتها بالظواهر القريبة منها ^(١) » (ميونخ سنة ١٩٠٩) .
- (١٥٦) عدد الغزالي في اعترافاته في كتابه « المنقذ من الضلال » السكتب
الجدلية التي صنفها للرد عليهم ، ومنها كتاب المستظهرى الذى يحمل اسم الخليفة
المهدي إليه الكتاب . غير أن أطرف هذه المؤلفات وأبدعها من حيث شكلها وعمق
فكرتها ، رسالة القسطاس المستقيم ، وهى حوار جدلى بين الغزالي وأحد الإسماعيلية
وقد طبعت بالقاهرة (طبعة القبانى سنة ١١١٨ هـ / ١٩٠٠ م) .
- (١٥٧) راجع مذكرة دى غوى في قرامطة البحرين ص ١٧٩ .
- (١٥٨) فيما يتعلق بموقف الحشاشين في حركات الإسماعيلية ، انظر مقال
« ستانسلاس جوبار » : « زعم كبير من زعماء الحشاشين في عهد صلاح الدين الأيوبي »
في المجلة الآسيوية (الفرنسية) سنة ١٨٧٧ ج ١ ص ٢٢٤ وما بعدها . وانظر أيضا
رحلة ابن جبير الطبعة الثانية ص ٢٥٢ .
- (١٥٩) انظر مقالى : « لارمسأس » في المجلة الأفريقية سنة ١٩٠٨ ص ٢٥ .
- (١٦٠) يبلغ تقريباً تسعة آلاف نسمة . وفي مقال لامانس : « في بلاد النصيرية »
(في مجلة الشرق المسيحي سنة ١٩٠٠) أو في ص ٥٤ من طبعة له على حدة ، بيان
بمواطن إقامتهم بالشام ، وبالمقال ثبت واف بالمراجع .
- (١٦١) راجع كتاب « أنبهايم » : « من البحر المتوسط إلى الخليج الفارسي »
(برلين سنة ١٨٩٩) ج ١ ص ١٣٣ ، وفي هذا السكتاب لمحة إلى فروع الإسماعيلية ،

ومع ذلك «فالخوجات» لا يتمسكون بالنظرية السبعية في مذهب الإمامة عند الإسماعيلية .
وفي مجلة العالم الإسلامي م ٨ ص ٤٩١ بيان عن محاولة التقريب بين الفريقين فيصبحون
حوجة إثنا عشرية .

(١٦١) مجلة العالم الإسلامي م ٢ ص ٣٧٣ .

(١٦٢) انظر مقال «لوشاتلييه» Le Chatelier في مجلة العالم الإسلامي ج ١
ص ٤٨ - ٨٥ ، وقد شرح «جويار» في كتابه «زعيم كبير من زعماء الخشاشين»
مركز أغا خان ومكانته وتاريخ حياته السابق للفترة التي تكلمنا عنها (في فارس
ومقره بكمهك Kehk) ص ٣٧٨ وما بعدها .

(١٦٤) راجع هارتمان في نشرات معهد اللغات الشرقية ببرلين ^(١) م ١١ القسم
الثاني ص ٢٥ ، ونصادف أيضا اسم قرينة أغا خان بين الأشخاص المشمجين للحركة
النسوية وثقافة المرأة بالهند ، (مجلة العالم الإسلامي م ٧ ص ٤٨١) .

(١٦٥) مجلة العالم الإسلامي م ٤ ص ٨٥٢ .

(١٦٦) مترجمة في مجلة العالم الإسلامي م ٦ ص ٥٤٨ ، ٥٦١ .

(١٦٧) الأغاني ج ١٤ ص ١٦١ .

(١٦٨) دراسات إسلامية ج ١ ص ٦٠٠ .

(١٦٩) القزويني طبعة فستيفالد ج ١ ص ٣٩٠ .

(١٧٠) « هارناك » : « بعوث المسيحية وانتشارها » ص ٤٢٩ .

(١٧١) سليمان الأطنى . «الباكورة السلمانية» (بيروت سنة ١٨٦١) ص ١٠ .

و«تاريخ النصيرية وديانتهم» «لدوسو» Dussaud (باريس سنة ١٩٠٠) ص ١٦٤

(١٧٢) في كتاب «دوسو» السالف الذكر نبذة في المراجع ، وانظر أيضا

« سجلات في علم الأديان » سنة ١٩٠٠ ص ٨٥ وما بعدها .

(١٧٣) « سجلات في علم الأديان » ١٩٠٠ ص ٩٠ .

حواشي القسم السادس

الحركات الدينية الأخيرة

(١) وستر مارك : « أصل الآراء الخلقية وتطورها » ج ١ (لندرة سنة ١٩٠٧) ص ١٦١ . وفي ص ٥١٩ وما بعدها من الجزء الثاني من هذا الكتاب أمثلة تتعلق بهذا الموضوع استمدتها المؤلف من بيئات الأقوام البدائيين من وجهة تقاليدهم في عبادة الموتى .

(٢) لا يزال هذا الشعور في الوقت الحاضر غالباً على العرب الذين لم يمسهم أثر العوامل التاريخية في التطور الإسلامي . وفي عدة جهات من مواطن إقامتهم ، يعبرون بالكامنة العامة « سلف » أي عادة الأجداد عن فكرة الشنة بهذا المعنى ، انظر « لاندريج » : دراسات في لهجات بلاد العرب الجنوبية ج ٢ (ليدن سنة ١٩٠٩) ص ٧٤٣ .

(٣) انظر دراسات إسلامية ج ١ ص ٩ : ١٢ .

(٤) ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٣٧ ، ج ٨ ص ٢٩ . وقد وصف القرآن تعاليم الإسلام بأنها ذكر محدث : « مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ » (سورة الأنبياء : ٢) ، « وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ » (سورة الشعراء : ٥٠) . ومع ذلك فقد فهم المفسرون من كلمتي « ذكر محدث » بأنه ذكر ينزل سورة بعد سورة وآية بعد آية .

(٥) غاب عنى للأسف المصدر الذي اقتبست منه هذه العبارة .

(٦) انظر « مكدونالد » : « التربية الخلقية الناشئة من المسلمين » (المجلة الدولية للأخلاق - فيلادلفيا سنة ١٩٠٥ ص ٢٩٠) .

(٧) يجب أن تستند عبارات الجمالة في الحياة الاجتماعية إلى أحاديث صحيحة حتى تقرها السنة المتشددة ، عن عطاء ابن السائب أن أبا عبد الرحمن السلمي كان إذا

قيل له : كيف أنت ؟ قال بخير ، أحمد الله . قال عطاء : فذكرتُ ذلك لأبي البختری فقال : أننى أخذها ؟ (ابن سعد ج ٦ ص ١٢١) . وهذا هو السبب فى أن السنة حظرت على المسلم التفوه ببعض عبارات التحية التى ليست فى ذاتها بالطيبة ولا بالردیئة ، انظر مجلة المستشرقین الألمانية م ٢٨ ص ٣١٠ ، وقوت القلوب لأبى طالب المسكى (طبعة القاهرة سنة ١٣١٠) ج ١ ص ١٦٣ ؛ وانظر أيضاً مجلة العالم الإسلامى م ٣ ص ١٣٠ .

(٨) انظر المراجع المذكورة فى كتاب « بيت الصديق » لمحمد توفیق البكرى (القاهرة سنة ١٣٢٣ ص ٤٠٤ وما بعدها) .

(٩) مجلة فينا لمعرفة الشرق م ١٥ ص ٣٣ وما بعدها .

(١٠) الزرقانى على الموطأ طبعة القاهرة ج ١ ص ٣٦٠ .

(١١) مجلة العالم الإسلامى م ٣ ص ٦٠ .

(١٢) من بين البواعث التى حملت المراكشيين على خلع سلطانهم عبد العزيز ما اقترفه من أعمال مخالفة للإسلام ، ذكروا منها أمره بتأسيس بنك ينتج فوائد مالية ، وهذه كبيرة من الكبائر ، مجلة العالم الإسلامى م ٥ ص ٢٤٨ . وعن الهواجس الدينية التى تثيرها هذه المسألة عند مسلمى الهند فى الوقت الحاضر ، انظر بحثاً حديثاً « لهارتمان » فى نشرات معهد اللغات الشرقية م ١٢ القسم الثانى ص ١٠١ ، وراجع أيضاً كتاب ابن على فسكر : « الربا فى الشريعة الإسلامية » (ليون سنة ١٩٠٨) وعلى الأخص ١١٩ ، ١٢٨ . وفى كتاب يوينبول « موجز فى الشريعة الإسلامية » ص ٢٧٠ وما بعدها بيان بالأحكام الخاصة بالربا فى الإسلام ، وفى صحيفة ٤٥٨ ثبت بالمراجع .

(١٣) فى خطاب العرش ، الذى افتتح به سلطان تركيا الانعقاد الجديد للبرلمان فى ١٤ نوفمبر سنة ١٩٠٩ ، بدأ بالإشارة « إلى النظام النيابى الذى أمر به الشرع » .

(١٤) يذهب العلماء المسلمون فى الوقت الحاضر إلى أنه من البديهييات اعتبار النهضة الإسلامية الحديثة كمودة للحالة القديمة التى أفرها النبي وأوصى بها (الدكتور رياض

غالى : « فى الحديث كمصدر من مصادر الشريعة الإسلامية ص ٥) وقد حملت هذه الفكرة فى السنين الأخيرة ، كثيراً من فقهاء المسلمين على وضع المؤلفات التقريبية العديدة للدفاع عن الإسلام .

(١٥) الديانات القومية والديانات العالمية ص ٥٤ (بالإنجليزية) .

(١٦) دراسات إسلامية ج ٢ ص ٢٧٧ وما بعدها ، وكتاب المرابطين لدوتيه - باريس سنة ١٩٠٠ ، ومستخرج من مجلة تاريخ الأديان م ٤٠ ، ٤١) وانظر أيضاً مذكرتى فى « تقدم العلوم الإسلامية فى السنوات الثلاثين الأخيرة » (الحوليات البروسية سنة ١٩٠٥ م ١٢١ ص ٢٩٢ : ٢٩٨ — مؤتمر العلوم والفنون — المعرض الدولى سانت لويس سنة ١٩٠٤ ج ٢ ص ٥٠٨ : ٥١٥) .

(١٧) « يوليوس بوتنج » : يوميات رحلة فى داخل بلاد العرب « ج ١ (لندن ١٨٩٦) ص ١٥٧ وما بعدها ، وفى كتاب يونيبول « موجز فى الشريعة الإسلامية » ص ٢٨ هامش رقم ٢ ثبت أوفى بالمراجع عن الوهابيين .

وإن معارضة الوهابيين لكافة التجديدات التى ليس لها أساس فى سنن الإسلام القديمة ، قد أدت أحياناً إلى إساءة فهم المذهب الوهابى . لقد اعتقد البعض أن الوهابيين يعتمدون على القرآن وحده فى إحياء الإسلام القديم ، فثلا قيل هذا فى كتاب يصف نزعات الوهابيين وصفاً بارعاً . وهو كتاب « شارل ديدبيه » « إقامة مع شريف مكة العظيم ^(١) » ص ٢٢٢ - ٢٥٦ من ترجمته الألمانية المطبوعة بليزج سنة ١٨٦٢ . وارتكب البارون « نولد Nolde » هذا الخطأ نفسه فى كتابه : « رحلة فى داخل بلاد العرب وكردستان وأرمينية ^(٢) » . (برزويك سنة ١٨٩٥) عندما قال عن الوهابيين « إنهم ينكرون الحديث ، ومن ثم ينكرون السنة » . والعكس هو الصحيح . (١٨) رحلة ابن جبير الطبعة الثانية طبعة تربت ودى غوى ص ١٩٠ .

(١٩) فيزشتين Wetzstein ^(٣) : تقرير عن رحلة حوران (برلين سنة ١٨٦٠)

ص ١٥٠ .

(١) Ch. Didier, Ein Aufenthalt bei dem Gross-Scherif von Mekka.

(٢) Ed. Nolde, Reize nach Innerarabien, Kurdistan und Armenien

(٣) Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen.

(٢٠) انتقد الفقيه السنى الغيور محمد العبدى المعروف بابن الحاج والمتوفى سنة ٧٣٧ هـ / ٧ - ١٣٣٦ م تلك الظاهرة التى تعد مقاومة البدع التى تغلغت فى تقاليد الناس وعاداتهم ثورة على الشفة ، وقد اعتمد فى نقده على أمثلة استخلصها من أبواب العبادات راجع كتابه مدخل الشرع الشريف طبعة الإسكندرية سنة ١٢٩٣ ج ١ ص ٥٤ ، ص ٢٤٩ ، ج ٢ ص ٧٥ .

(٢١) انظر أيضاً مجلة الأشوريات م ٢٢ ص ٣٣٧ .
(٢٢) « منشورات بهاء الله ^(١) » طبعة روزن (مجمع بطرسبورج سنة ١٩٠٨) ج ١ ص ١١٢ .

(٢٣) منشورات بهاء الله ج ١ ص ١٩ ، ٩٤ .
(٢٤) مجلة الجمعية الآسيوية الملكية بالجلترة سنة ١٨٩٢ ص ٣٢٦ - ٣٣٥ .
(٢٥) منشورات بهاء الله ص ٧١ ، ٨٢ ، ٨٤ ، وعلى الأخص الفصل الرابع والثلاثين بأكمله ، إذ أنه جدل موجه إلى أهل البيان .
(٢٦) تومانسكى (مذكرات المجمع الإمبراطورى بسنت بطرسبورج سنة ١٨٩٩ السلسلة الثامنة م ٣ رقم ٦) .

(٢٧) منشورات ١٨ ، ٢٠ ، ٩٤ ، ٩٣ .
(٢٨) الكتاب الأقدس ٢١٣ ، ٢٧٦ ، ٤٦٨ .
(٢٩) الآنسة إائل روزنبرج « البهائية وتعاليمها الخلقية والاجتماعية » (فى أعمال المؤتمر الدولى الثالث لتاريخ الأديان أو كسفورد سنة ١٩٠٨ ج ١ ص ٣٢٤) .

(٣٠) الكتاب الأقدس ١٦٤ ، ٣٨٥ .
(٣١) منشورات ٥٤ .
(٣٢) الكتاب الأقدس ١٤٥ ، ١٥٥ وما بعدها ، ٢٣٤ ، ١٧٩ ، ٢٥٢ ، ٣٧١ ، ٣٨٦ .

(٣٣) الآنسة « روزنبرج » ص ٣٢٣ .

(٣٤) « هيوليت دريفوس » . مجموعة هارتويج ديرنبورج (باريس سنة ١٩٠٩) ص ٤٢١ .

(٣٥) الكتاب الأقدس ٢٨٤ - ٢٩٢ .

(٣٦) راجع البيانات الخاصة بهذه النقطة في مجلة العالم الإسلامي م ٩ ص ٣٣٩ - ٣٤١ .

(٣٧) نجد في كتاب : « الأحوال في فارس الحاضرة كما هي مبينة في يوميات رحلة إبراهيم بك^(١) » ، الذي ترجمه ولتر شولتز (سنة ١٩٠٣) ، وهو كتاب معادى للبابية ، صوراً لبهاء الله وعباس أفندي وصورة لقبر الأول في عكا ؛ كما نجد صورة « لصبح الأزل » في كتاب « برون » : التاريخ الجديد للباب (كمبريدج سنة ١٨٩٣) .

(٣٨) كتب « أوسكارمان » في صحيفة الآداب الشرقية سنة ١٩٠٩ ص ٣٦ وما بعدها مقالا عن كتابه ونبذة في محتوياته .

(٣٩) « مؤسسة بهائية » : مشرق الأذكار الأشعبادية (مجموعة هارتويج ديرنبورج ص ٤١٥ وما بعدها) .

(٤٠) في مجموعة « العالم الإسلامي اليوم » (بالإنجليزية) ص ١٢٩ .

(٤١) كتبت الآنسة جان ماسون « في عدد يناير سنة ١٩٠٩ من مجلة المجلات الأمريكية عن تقدم البهائية وسعة انتشارها ، وطالبت بأن يطلق عليها « الديانة النهائية » . ويمكنني الآن أن أحيل القارئ إلى البحث الموسوعي عن البابية وتاريخها للأستاذ « برون » في دائرة معارف الدين والأخلاق لهيستنجز م ٢ ص ٢٩٩ - ٣٠٨ ، وقد ظهر بعد كتابة هذا الفصل . وفي هذا البحث بيان بالإنتاج الأدبي للبهائيين الغربيين . ونضيف لهذه المراجع : كتاب « هيوليت دريفوس » : « بحث في البهائية : تاريخها وقيمتها الاجتماعية » (باريس سنة ١٩٠٩) الناشر لرو ؛ وكتاب « هرمان رويبر » :

(١) Walter schuiz, Zustände im heutigen Persien, wie sie das Reisebuch Ibrahim Beys enthüllt.

- « البابية والبهائية أحدث فرقة في الإسلام » (بوتسام سنة ١٩١٢)^(١) .
- (٤٢) نشرت أحاديث وخطب عبد البهاء في الولايات المتحدة في « نجم الغرب »
(بالإنجليزية) ج ٣ رقم ١٢ (سان فرنسيسكو) وكذا أحاديث الحكمة لعبد البهاء
عباس أفندي في شيكاغو من ٣٠ أبريل إلى ٥ مايو سنة ١٩١٢ ، حيث نشرت بها
خطبة « التكريس » .
- (٤٣) راجع أيضاً البحث المخطوط الذي أشار إليه « برون » في مجلة الجمعية
الملكية الآسيوية سنة ١٨٩٢ ص ٧٠١ .
- (٤٤) انظر رحلة ابن بطوطة طبعة باريس ج ٤ ص ٢٩ . ويقول في ص ٢٢٣
عن إمارات الهند بأن غالبية أهلها من الكفار تحت الذمة ، فهم واليهود والنصارى
يدفعون الجزية . وفي القرن الرابع عشر سمح أحد أمراء الهند المسلمين للصينيين بأن
يشيدوا لهم معبداً (باجودا) في الأرض الإسلامية مقابل جزية يدفعونها (ابن
بطوطة ج ٤ ص ٢) .
- (٤٥) نشر « وستسكوت Westscott » في سنة ١٩٠٨ كتاباً عن « المبادلات
بين عقائد الهندوكية والإسلام » ، ولكن هذا الكتاب للأسف في متناول يدي .
- (٤٦) مثل أثر نظام الطبقات الذي بحثه كوهلر في « مجلة علم الأديان المقارنة »^(٢)
سنة ١٨٩١ م ١٠ ص ٨٣ وما بعدها ؛ وفي دراسات إسلامية ج ٢ ص ٣٣٣ بيان
بحظر زواج الأراذل ، ومع ذلك فالتقليد الأخير قد أثبت المقدسى وجوده خارج بلاد
الهند في إقليم جورجيا (المقدسى طبعة دى غوى ص ٣٧٠) وراجع أيضاً هذه
الظواهر في كتاب « جون كاميل أومان » : « متصوفة الهند وزهادها وأوليائها »
(لندرة سنة ١٩٠٥) ص ١٣٥ — ١٣٦ .
- (٤٧) انظر « بلوخ » في مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ٦٥٤ هامش ٢ .
- (٤٨) « هيرجرونيه » : « الأنجهريون De Atjehers » (مجلدان ، باتافيا
وليدن سنة ١٨٩٣ ، ٩٤) وترجمها « سليفان » إلى الإنجليزية (مجلدان ، ليدن

(١) Hermanh Roemer, Die Babi-Behai, die jüngste Muhammada-nische Sekte.

Zeitschr. für Vergl. Rechtswissenschaft. (٢)

سنة ١٩٠٦). ولهيرجرونيه كتاب آخر: «بلاد جاوة وسكانها»^(١) (بالهولندية كالكتاب السابق) طبع في باتافيا سنة ١٩٠٣ وكتاب ويلكنسون: «أوراق عن رعايا الملايو؛ حياتهم وعاداتهم» (كاولا سومبور سنة ١٩٠٨). وانظر أيضاً مجلة العالم الإسلامي م ٧ ص ٤٥ وما بعدها، ص ٩٤، ص ١٨٠: ١٩٧.

(٤٩) «توماس أرنولد» «بقايا الهندوكية بين مسلمي الهند» (أعمال المؤتمر الدولي الثالث لتاريخ الأديان ج ١ ص ٣١٤ وما بعدها).

(٥٠) في كتاب هوبر جانسن: «انتشار الإسلام»^(٢) (فريدريكهاغن سنة ١٨٩٧) ص ٢٥ - ٣٠ توجد المراجع الخاصة بهذه الحركات المعقدة، كما توجد به بيانات عن مدى انتشارها وإحصاء آثارها ونتائجها.

(٥١) إن ترجمة كتاب تقوية الإيمان والتعليق عليه هي في ص ٣١٠ - ٣٧٢ من مجلة الجمعية الملكية الآسيوية م ١٣ (سنة ١٨٥٢). وانظر حالياً مادة أحمد البدوي المكتوبة بعناية فائقة في دائرة المعارف الإسلامية ج ١ ص ٢٠١ عمود ب (من النسخة الألمانية).

(٥٢) «أومان»: «متصوفة الهند وزهادها وأولياؤها» ص ١٢٦.

(٥٣) مجلة الجمعية الملكية الآسيوية سنة ١٩٠٧ ص ٣٢٥، ٤٨٥، وكتاب «جيررسون» ص ٥٠١ - ٥٠٣، ٥٤٨.

(٥٤) اعتبر «أومان» مذهب «كبير» متأثراً بالإسلام.

(٥٥) بحث أومان هذه الفكرة في كتابه ص ١٣٢، أما «بلومفيلد» في ص ١٠ من كتابه «ديانة الفيدا، ديانة الهند القديمة» (بالإنجليزية) (المحاضرات الأمريكية في تاريخ الأديان، السلسلة السابعة سنة ١٩٠٦ - ١٩٠٧)، فيصف هذا النظام الديني بهذه الكلمات «امتزج الإسلام بالهندوكية في ديانة السيخ المَهَجَنَة». غير أن «بريديل كيث» ناقضه في مجلة الجمعية الملكية الآسيوية

Het Gayoland en zeine bewoners (١)

Hübner Jansen, Verbreitung des Islams. (٢)

سنة ١٩٠٨ (ص ٨٨٤) راجع أيضاً الآن مجلة العالم الإسلامى م ٤ ص ٦٨١ وما بعدها ، م ٩ ص ٣٦١ - ٤١١ ، وكتاب « انطوان كاباتون » : « شيخ الهند والسيخية » (بالفرنسية) ، وكتاب « فنسون » : « ديانة السيخ » (بالفرنسية) .

(٥٦) « موكليف » فى أعمال المؤتمر الدولى الرابع عشر للمستشرقين (الجزائر سنة ١٩٠٥) ج ١ ص ١٣٧ - ١٦٣ .

(٥٧) « أومان » ص ١٣٣ .

(٥٨) دائرة المعارف الإسلامية (النسخة الألمانية) ج ١ ص ٨٩ محمود ب . وينبغى أن لا نفهم من عبارة تائبى لبنان (المصدر نفسه سطر ٣٨) أنهم الدروز ، ولكنهم زهاد من المسلمين آثروا جبال لبنان بالإقامة بين ربوعها (ياقوت ج ٤ ص ٣٤٨) . وإن المنطقة الجبلية على الأخص وهى إقليم أنطاكية ومصيصة التى تسمى بالأسكّام (= أمانوس : انظر كتاب معاوية للامانس ج ١ ص ١٥) هى التى اشتهرت كمنتجع لكبار الأولياء ، « عن أبى عبد الله السكندرى قال : كنت بجبال أسكّام أسبّح راجياً رؤية الرجال أو النساء من القوم الصالحين » . روض الرياحين لليافعى ص ٤٩ ، ٥٤ ، ١٥٦ . والشام هى أرض الأولياء والتائبين ، انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٢٨ ص ٢٩٥ .

(٥٩) انظر « بلوخ » فى مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٣ ص ١٠١ .

(٦٠) مجلة تاريخ الأديان م ٥١ ص ١٥٣ وما بعدها .

(٦١) وضح هذه الحركة الأخيرة « فامبرى » فى مقاله . « جهود التتر فى الثقافة » فى المجلة الألمانية^(١) سنة ١٩٠٧ م ٣٣ ص ٧٢ - ٩١ . وفيما يتعلق بالتقدم المطرد فى التعليم فى هذه البقاع انظر مقال « ملا أمينوف » : « تقدم التعليم عند مسلمى الروس » فى مجلة العالم الإسلامى م ٩ ص ٢٤٧ - ٢٦٣ ، ٢٩٥ .

(٦٢) الأصول من الجامع الكافى للسكرابى ص ٣٥٠ .

(٦٣) انظر هارتمان في نشرات معهد اللغات الشرقية ببرلين السنة الحادية عشرة القسم الثاني ص ٢٥ .

(٦٤) إن البحث الفصل لهذه الحركة واتجاهاتها ، بقلم واحد من كان له أثر فعال فيها ، قد أوردته هو تسما في مجلة العالم الإسلامى ج ١ (سنة ١٩٠٧) عدد فبراير تحت عنوان : « الحركة الدينية للأحمدية في الهند الإنجليزية » .

(٦٥) ينبغي أن نذكر هنا حركة الانشقاق الدينى « تشايريهيه Tchaiherinye » التى أثارها فيما بين سنتى ١٨٦٠ ، ١٨٧٠ « ما هو الوج Ma-hua-long » الذى ادعى النبوة واتصل بثورة المسلمين الصينيين فى مقاطعتهم (قانسوه) . وهذه الفرقة لا تزال باقية منذ ذلك الوقت .

غير أن المعلومات التى لدينا عن هذه الفرقة الصينية وتاريخها السابق وطبيعتها واتجاهاتها (« سين كياو » ومعناها الدين الجديد وتقابها « لاو كياو » أى الدين القديم) لا تزال ناقصة وغامضة حتى أنه لا يتيسر لنا أن نعرض فى هذا الكتاب بياناً وافياً عنها . وقد وجهت بعثة « أولون Ollone » الفرنسية أخيراً جهودها لتقصى أخبارها انظر مجلة العالم الإسلامى م ٥ ص ٩٣ ، ٤٥٩ ، وعلى الأخص م ٩ ص ٥٣٨ ، ٥٦١ وما بعدها . وعن الحركات الدينية القديمة فى الإسلام الصينى انظر بحث دى جروت : « عن حركة الوهابيين فى قانسوه ^(١) » سنة ١٧٨١ — ١٧٨٩ محاضرات المجمع العلمى فى أمستردام سنة ١٩٠٣ ص ١٣٠ — ١٣٣ .

(٦٦) ومن المحاولات العقيمة التى من هذا القبيل الحادثة التالية الجديدة بالذکر : « أرادت حكومة إقليم فارس فى القرن الرابع عشر إدخال التشيع كمتقد رسمى غير أن المقاومة العنيدة وحدها التى أبداهها قاضى قضاة شيراز : مجد الدين أبو إبراهيم البالى (المتوفى سنة ٧٣٦/١٣٥٥ م بشيراز بالغاً من العمر أربعاً وتسعين سنة) قضت على هذا المشروع قضاء تاماً ، وقد تمرض من أجل هذا إلى محن شديدة .

وقد عين مجد الدين هذا قاضياً للقضاة منذ بلوغه الخامسة عشرة ، ثم عزل من منصبه وشيكا ، وخلفه البيضاوى الذى اشتهر باشتغاله بالتفسير وعلم الكلام ، ثم أعيد

(١) J. J. de Groot, Over de Wahatietenbewegung in Kansoeh Vers-lagen en Mededeelingen, Akad. d. Wetensch., Letterkunde iv).

لوظيفته بعد انقضاء ستة أشهر لكي يتركها من جديد بعد قليل للمبضاوى . وقد خلع
مجد الدين مرة أخرى ، ولكنه ظل متقلداً منصبه بلا انقطاع حتى وفاته (طبقات
الشافعية للسبكي ج ٦ ص ٨٣ حيث الإشارة إلى أنه شغل وظيفته خمسة وسبعين عاماً
ينبغي أن ترجع إلى خطأ الناسخ) .

(٦٧) انظر عنه مجلة المشرق م ١١ ص ٢٧٥ حيث اعتبرت سنة ١١٧٠ هـ —
١٧٥٦ م سنة وفاته ، وليس بمجلة المشرق إشارة لكتاب السويدي المذكور هنا .
(٦٨) كتاب الحجج القطعية لاتفاق الفرق الإسلامية (القاهرة طبعة الخانجي
سنة ١٣٢٣ هـ) .

(٦٩) مجلة العالم الإسلامي م ١ ص ١١٦ ، م ٢ ص ٣٨٩ وما بعدها .
(٧٠) مجلة العالم الإسلامي ج ١ ص ١٦٠ ، ج ٢ ص ٥٣٤ .
(٧١) مجلة العالم الإسلامي م ٩ ص ٣١١ (أكتوبر سنة ١٩٠٩) .

استدراكات هامة

في ص ٦٧ س ١٦ ، لم يورد النص الأصلي لعبارة سفيان الثوري ، وهي كما في كتاب جامع بيان العلم وفضله : « إنما العلم عندنا الرخصة من ثقة ، فأما التشديد فيحسنه كل أحد » .

في ص ٧٢ س ٢٢ ، لم يورد نص الحديث وصحته كما في أسد الغابة : « ستشرب الخمر أمتي يسمونها بغير اسمها ، يكون عوضهم على شرابها أمراؤهم » .

في ص ٧٥ س ٩ ، لم يورد نص البيت ، وهو كما في النقائض طبعة بيفان :

ولا خير في مال عليه أليّةٌ ولا في يمينٍ غير ذات مخارم
[أليّة بمعنى يميناً ، ومخارم جمع مخريم ، وهو طريق يعضى فيه التحليل ؛ والمعنى :
لا تخلف يميناً ليس لك فيها مخرج ولا خير]

في ص ٩٣ س ٧ ، لم يورد نص الحديث وصحته كما في مسند أحمد : « من ترك الجمعة ثلاث مرار من غير عذر طبع الله على قلبه » . وأورده ابن القيم في رواية أخرى في كتابه « الصلاة وأحكام تاركها » . وهو : « من ترك ثلاث جمع تهاوناً بها طبع الله على قلبه » .

في ص ٩٣ س ١٠ ، نص الحديث كما أخرجه الترمذي هو : « اللهم الهمني رشدي ، وأعذني من شر نفسي » .

في ص ٩٤ س ٤ ، معنى الكلمة الأفرنجية chronologie ، في سياقها هذا ، هو : الترتيب الزمني .

في ص ٩٦ س ٧ ، الترجمة ابتداءً من كلمة « لهذا » هي هكذا : « قد نُسب للنبي وعليّ أحاديث وروايات ، ندّها فيها تنديداً صريحاً ، بما سوف يبذله القدرية من جهود لتأييد مزاعمهم وتبريرها ، بطريق الجدل والمناظرة ، وأذاقوها فيها كل صنوف الإساءة والسخرية » .

في ص ٩٨ س ٢ . نص أبيات شاعر الأمويين هو :

الله أعطاكم من علمه بكم حكما ، وما بعد حكم الله تعقيب
أنت الخليفة للرحمن يعرفه أهل الزبور ، وفي التوراة مكتوب

النص الأصلي للاستشهاد الذي أورده « جولد تسبير » في ص ٩٨ س ٧ ،
هو بيت من الشعر ورد في الأغاني وهو :

وإن أمير المؤمنين وجرحه كالدهر لا عار بما فعل الدهر

ص ١٠٥ س ٨ ، بيان فكرة « الوجوب » عند المتزلة هي : « بما أن الله
تعالى خلق الإنسان ، قصد أن ينيله السعادة ، وجب عليه أن يبعث له بالرسول
لإرشاده إلا الطريق السوى وتعريفه بالوسائل والأسباب » .

ترجمة سطر ١٣ — ١٥ في ص ١١٠ ، هي : ظلت عاملا قويا في بذر بذور الشقاق
فيما بينهم ، وقويت صفوفهم بانحياز المتكلمين الذين اشتدت وساوسهم ، إلى جانبهم ،
كما انحاز لهم السنيون متبعو التقاليد القديمة .

إن نص كلام الأشعري في ص ١١٨ ابتداء من السطر الثالث والسطور التالية ،
يختلف في بعض المواضع عما استشهد به « جولد تسبير » . وقد نقله عن كتاب
الإبانة عن أصول الديانة طبعة حيدر آباد سنة ١٣٣١ هـ ، ص ٤١ ، وعبارة
الأشعري بنصها هي :

إن كلام الله في اللوح المحفوظ . . . الله عز وجل قال : « بل هو قرآن مجيد في
لوحة محفوظ » . فالقرآن في اللوح المحفوظ ، وهو في صدور الذين أوتوا العلم ، قال
الله عز وجل : « بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم » . وهو متلو
بالألسنة ، قال الله تعالى : « لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ » .

والقرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة ، محفوظ في صدورنا في الحقيقة ، متلو
بالسنتنا في الحقيقة ، مسموع لنا في الحقيقة ، كما قال عز وجل : « وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ
الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ » (التوبة : ٦) . . .
وكلام الله عز وجل لا يقال يلفظ به ، وإنما يقال : يُقرأ ويُتلى ويُكتب ويحفظ .

وإنما قال قوم : « لَفْظُنَا بِالْقُرْآنِ » ، ليثبتوا أنه مخلوق ويزيدوا بدعهم . . .
ولا يجوز أن يقال إن شيئاً من القرآن مخلوق ؛ لأن القرآن بكالهِ غير مخلوق » ،
في ص ١٢٥ س ٢٣ ، الحديث مترجم ، ونصه كما ورد في الموطأ : « ينزل ربنا
كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر ، فيقول من يدعوني فأستجيب
له ، من يسألني فأعطيه ، من يستغفرني فأغفر له » .

الحديث في ص ١٢٦ س ١٢ مترجم ، ونصه كما أخرجه البخاري عن أبي
هريرة : « يقال لجهنم هل امتلأت ؟ وتقول : هل من مزيد ؟ فيضع الرب تبارك
وتعالى قدمه عليها (أى على جهنم) ، فتقول : قط قط (أى كفى كفى) .
هذا المبدأ في ص ١٢٨ س ٣ مترجم ، ونصه كما ورد في المواقف للإيجي والجرجاني
هو : « إن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين » .

أبيات محيي الدين بن عربي في ص ١٧٠ س ١٦ ، ينقصها مطلعها ، وهو :
لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني إلى دينه دان

الف

[illegible]